ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 9 — N.º 35 JULIO 1930 T. 9 — FASC. 3

DOS PAPIROS EGIPCIOS DEL N. T. RECIENTEMENTE PUBLICADOS

Los papiros egipcios que afortunadamente se van descubriendo y publicando son ya, por su número y por su antigüedad, un factor importantísimo, y acaso decisivo, para la solución del problema de la crítica textual neotestamentaria. Su carácter fragmentario no les permite, sin duda, intervenir en la solución de todos los casos particulares; mas indirectamente su influjo se extiende a todo el N. T. La razón es clara. La crítica textual moderna no atiende principalmente al número de los códices que atestiguan una variante dada, sino más bien a las diferentes familias que representan. De ahí la importancia capital de estos dos problemas preliminares: la constitución, tendencia y valor de las diferentes familias primitivas, y la fidelidad con que cada códice representa el tipo a que pertenece. Y para lo uno y para lo otro pueden dar, y dan de hecho, mucha luz los papiros más antiguos, sobre todo los que datan del siglo III. Dos de estos papiros vamos ahora a estudiar, acaso los más característicos de todos, por lo menos los más interesantes para la solución de los dos problemas concretos, en que se halla, por así decir, atascada la crítica textual del N. T., principalmente de los Evangelios.

Estos dos problemas son: las recientes controversias sobre el llamado grupo Cesariense y el eterno problema sobre el valor del códice B. Para la solución de entrambos problemas arroja notable luz el papiro de la colección de Michigan (n. 1570) $\mathfrak{P}^{37}$, publicado en 1926 por H. A. Sanders y minuciosamente estudiado por el P. Lagrange en *Revue Biblique* (1929, 161-177). Para la solución del segundo nos

parece decisivo el publicado (1) por GRENFELL y HUNT en 1908 (*Oxyrhynchus Papyri*, n. 847 [VI, 4-6], 0162 de GREGORY-DOBSCHÜTZ, ε 023 de v. Soden) y reproducido por WESSELY en 1924 (*Patrologia Orientalis*, XVIII, 454-455). Por su mayor importancia nos detendremos principalmente en el examen de $\mathfrak{p}^{37}$.

I. EL PAPIRO $\mathfrak{p}^{37}$ Y EL LLAMADO GRUPO CESARIENSE

No vamos a reproducir los incidentes verdaderamente dramáticos por los cuales ha llegado la crítica a la anagnórisis del grupo Cesariense. Partiendo de las familias 1 (λ), y 13 (φ), representadas por códices minúsculos relativamente recientes, y pasando por el grupo interesantísimo 565-700, que permitían subir al siglo IX, se llegó a los siglos VII-IX con el descubrimiento del famoso códice Koridethi (Θ), que viene a ser como el jefe de la familia. Estudios posteriores han demostrado la afinidad de la familia con Eusebio de Cesarea y con Orígenes, lo cual nos permite finalmente ascender a los siglos IV y III. Al siglo III nos lleva igualmente el papiro $\mathfrak{p}^{37}$.

Dos puntos, interesantísimos sin duda, quedan todavía oscuros, a pesar de los últimos estudios de K. LAKE, R. P. BLAKE y S. NEW (2), que son la localización del texto en Cesarea y la exacta reconstitución de su arquetipo. Habremos de prescindir, sin embargo, de su estudio, por no disponer de los medios necesarios. Pero afortunadamente tampoco es ello necesario para el principal intento que nos proponemos. Partiendo del supuesto, ya generalmente admitido, y que comprobarán, según creemos, nuestras observaciones, nos limitaremos principalmente a examinar la índole y valor de la familia recientemente constituída, o, en otros términos, sus relaciones con las familias representadas por los códices A, B y D. Y como el tipo de texto represen-

---

(1) Propiamente no es papiro, sino una hoja de un códice en pergamino. WESSELY (loc. cit.) lo califica de esta manera: «Escritura uncial caligráfica del tipo del siglo III-IV.»

(2) *The Caesarean Text of the Gospel of Mark* by KIRSOPP LAKE, ROBERT P. BLAKE and SILVA NEW. Reprinted from *The Harvard Theological Review*, october, 1928, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1928. Puede verse la reseña que de esta obra interesantísima hacemos en *Estudios Bíblicos*, junio, 1930.

tado por estos códices se significa respectivamente por las siglas σ, β y δ, así expresaremos con la sigla ϑ el representado por el códice θ.

Para simplificar, podemos prescindir de un estudio comparativo entre ϑ y α. La cronología es decisiva en este punto. Mientras el tipo ϑ aparece ya por lo menos en el siglo III, en cambio el tipo α no comienza a mostrarse hasta los códices del siglo V. Por tanto, en los casos de coincidencia entre los dos tipos, si existe dependencia, no es ϑ quien depende de α, sino α quien depende de ϑ. Por ahora no nos interesan estas coincidencias; más tarde habremos de volver sobre ellas para aquilatar el valor del tipo α.

Reduciremos, pues, nuestro estudio a la comparación entre el tipo ϑ y los tipos ya conocidos β y δ; que en la práctica no puede ser otra cosa que un estudio comparativo de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ entre sí y con D y B. Para ello dos métodos se ofrecen: uno cuantitativo, o sea, el de las estadísticas de las coincidencias y discrepancias, y otro cualitativo, o, mejor, mixto, en que se examinen preferentemente la índole y tendencia de las variantes.

El método de las estadísticas lo ha empleado, con resultado satisfactorio, el P. Lagrange (loc. cit.), tomando como base 60 variantes que resultan de la comparación de $\mathfrak{p}^{37}$ con los códices B, ℵ, W, θ y D. El resultado, sustancialmente exacto, es que $\mathfrak{p}^{37}$ coincide con θ 34 veces, con ℵ 34, con B 33, con D 26, con W 20; de los cuales discrepa respectivamente 26, 26, 27, 34 y 40 veces.

Pero, sin abandonar aún el método de las estadísticas, creemos que puede emplearse con mayor precisión. Para ello creemos que hay que descartar las variantes errantes o perdidas, en que uno de los códices se aparta de la lección común a todos los demás. En tales casos, la lección uniforme de los cinco restantes, por lo mismo que es la ordinaria, y la verdadera, no es apta para probar la afinidad entre estos códices. Descartadas esas lecciones errantes, que, repartidas entre los 6 códices, suman 37, quedan solamente 23 variantes útiles. Y aun en estas 23 variantes no tienen, evidentemente, el mismo valor o significación las coincidencias binarias (de 2 contra 4), las ternarias (de 3 contra 3) y las cuaternarias (de 4 contra 2). En el siguiente cuadro presentamos estas coincidencias, repartidas en cinco grupos: en el 1.°, se comparan entre sí los tres códices del tipo β, B, ℵ y W; en el 2.° se compara a $\mathfrak{p}^{37}$ con θ, y a cada uno de ellos con D; en los tres siguientes la comparación se establece entre cada uno de los códices

del tipo β con cada uno de los otros tres, $\mathfrak{p}^{37}$, Θ y D. Y para que más fácilmente pueda apreciarse la afinidad de cada códice con cada uno de los demás, y también la afinidad de dos códices dados con la de otros dos, notaremos distintamente en las tres primeras columnas las coincidencias binarias, ternarias y cuaternarias, en la cuarta la suma total de las coincidencias, y en la quinta el número de las discrepancias, dentro de las 23 variantes.

Bℵ	coincid. bin.	3	tern.	2	cuatern.	10	total	15	discrep.	8
BW	»	1	»	2	»	6	»	9	»	14
ℵW	»	1	»	5	»	8	»	14	»	9
$\mathfrak{p}^{37}$Θ	»	1	»	3	»	7	»	11	»	12
$\mathfrak{p}^{37}$D	»	3	»	4	»	6	»	13	»	10
ΘD	»	2	»	4	»	5	»	11	»	12
B$\mathfrak{p}^{37}$	»	3	»	1	»	7	»	11	»	12
BΘ	»	1	»	1	»	7	»	9	»	14
BD	»	0	»	2	»	3	»	5	»	18
ℵ$\mathfrak{p}^{37}$	»	0	»	1	»	8	»	9	»	14
ℵΘ	»	0	»	1	»	8	»	9	»	14
ℵD	»	0	»	1	»	5	»	6	»	17
W$\mathfrak{p}^{37}$	»	0	»	1	»	5	»	6	»	17
WΘ	»	0	»	1	»	6	»	7	»	16
WD	»	3	»	1	»	5	»	9	»	14

Este cuadro es altamente instructivo para apreciar la constitución interna de cada familia y las relaciones de unas familias con otras. Comencemos por examinar, o comprobar, las cantidades ya conocidas: B, ℵ, W y D. Las relaciones entre B y ℵ por una parte, y entre B y D por otra, son las que eran de esperar: el número de coincidencias entre B y ℵ es el máximo de todo el cuadro, el de discrepancias, el mínimo; en cambio el de coincidencias entre B y D es el mínimo, el de discrepancias el máximo. Esto demuestra que B y D se hallan, por así decir, en los dos polos opuestos. La comparación de W con B, ℵ y D parece muy extraña, pero es en realidad muy significativa. Dada la

evidente afinidad entre B y ℵ, parece que W había de estar a igual distancia de ambos. Y, sin embargo, no es así. La afinidad de W con ℵ aparece casi tan estrecha como la de B con ℵ; no obstante, la de W con B se muestra muy floja. Ambos, ℵ y W, se desvían de la pureza de B, pero no en el mismo sentido o dirección; que si la desviación fuera homogénea o rectilínea, ℵ quedaría a igual distancia de B y W. Y, sin embargo, los números dicen otra cosa muy diferente. La comparación de los tres con D corrobora, si ya no es que determina o precisa, la divergencia de ℵ y W respecto de B. Pues mientras ℵ, al apartarse de B, no muestra inclinarse hacia D, respecto del cual ambos se mantienen sensiblemente a igual distancia, en cambio W se acerca marcadamente hacia D. Las coincidencias binarias, sin duda las más significativas, entre W y D son precisamente las mismas que entre B y ℵ. Esto parece mostrar que dentro del tipo β se dibujan dos corrientes divergentes: una hacia D y otra hacia otro tipo diferente que convendría determinar.

La comparación de estos cuatro valores con los otros dos, $\mathfrak{p}^{37}$ y θ, que son los que ahora más nos interesan, es todavía más significativa o sugestiva. De los tres representantes del tipo β: B, ℵ y W (1), el que sin comparación más se acerca a $\mathfrak{p}^{37}$ y θ es precisamente el más puro, B. En este sentido los números son elocuentes y decisivos. ℵ y W comparados con $\mathfrak{p}^{37}$ y θ dan en las coincidencias binarias cero, en las ternarias sólo 1; mientras que las coincidencias de B con $\mathfrak{p}^{37}$ y θ dan en las coincidencias binarias respectivamente 3 y 1. Más aún: W, que es el que dentro del tipo β más dista de B y más se acerca a D, es precisamente el que más también se aparta de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ. Esto prueba que las divergencias de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ respecto de B son de índole muy diferente de las que apartan de B a ℵ y sobre todo a W. Podemos, por tanto, para determinar la tendencia característica de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ prescindir de ℵ y W, que muestran una índole heterogénea, y concretar nuestro estudio a las relaciones de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ con B y con D, con quienes muestran especial afinidad.

---

(1) Suele decirse que W en Mt pertenece al tipo α. Más exacto sería decir que está profundamente contaminado por α. Hemos examinado todo el evangelio de San Mateo, y hemos hallado en W muchas lecciones primitivas, que generalmente pertenecen al tipo β, no a los tipos δ o ϑ.

Las coincidencias binarias, ternarias y cuaternarias de $\mathfrak{p}^{37}$ con B son respectivamente 3, 1 y 7 (= 11), con 12 discrepancias; las de $\mathfrak{p}^{37}$ con D son en el mismo sentido 3, 4, 6 (= 13) contra 10. Sensiblemente $\mathfrak{p}^{37}$ equidista entre B y D, con alguna mayor inclinación hacia D. Idéntica posición ocupa θ entre B y D, si bien son menos tanto las coincidencias como las discrepancias. Las coincidencias de θ con B son 1, 1 y 7 (= 9) contra 14, mientras que las de θ con D son respectivamente 2, 4 y 5 (= 11) contra 12. Esta equidistancia de $\mathfrak{p}^{37}$ y θ respecto de los dos extremos opuestos muestra más su mutua afinidad que no sus propias coincidencias, que son 1, 3, 7 (= 11) contra 12 discrepancias. Pero notemos aquí una singularidad, cuyas consecuencias deduciremos más tarde. También W equidista entre los dos extremos B y D: 9 coincidencias contra 14 discrepancias son exactamente las de W comparado con B lo mismo que con D. Y, sin embargo, a pesar de esta posición igualmente intermedia entre los mismos extremos (B y D), $\mathfrak{p}^{37}$ y W difieren entre sí tan radicalmente como B y D: señal evidente de que la tendencia característica de W y de $\mathfrak{p}^{37}$ es totalmente diversa. Casi tan radical es la oposición entre θ y W: nueva confirmación de la afinidad entre $\mathfrak{p}^{37}$ y θ.

Para concluir este punto de las estadísticas, notaremos por orden descendente las coincidencias entre los seis códices que examinamos: B א = 15; א W = 14; $\mathfrak{p}^{37}$D = 13; B$\mathfrak{p}^{37}$ = $\mathfrak{p}^{37}$θ = θD = 11; BW = Bθ = אθ = א$\mathfrak{p}^{37}$ = WD = 9; Wθ = 7; W$\mathfrak{p}^{37}$ = אD = 6; BD = 5. Donde no deja de ser curioso que las coincidencias entre B y W sean las mismas que entre B y θ, y dos menos que entre B y $\mathfrak{p}^{37}$. Y $\mathfrak{p}^{37}$ se parece a W, tanto como א a D.

* * *

El resultado del examen cuantitativo queda corroborado y precisado por el cualitativo, que es, sin duda, más fecundo y exacto. Limitándonos, como hemos advertido anteriormente, a los cuatro códices principales: B, $\mathfrak{p}^{37}$, θ y D, notaremos primeramente las variantes singulares o dispersas de cada uno, y luego sus coincidencias significativas.

Variantes singulares de $\mathfrak{p}^{37}$. Son en total 15: número, a primera vista, elevado; pero apenas superior a las variantes perdidas que

en este mismo pasaje ofrecen D o W. De éstas hay que descontar, por ser inútiles para nuestro objeto, 7 que son simples erratas o meramente ortográficas y no significativas. Tales son: v. 29 γεννηματος por γενηματος; v. 31 *in ista nocte ista;* vv. 38, 40 y 41 el empleo del verbo ἐγρηγορεῖν en vez de γρηγορεῖν; v. 40 la lección dudosa *potuerunt* en vez de *potuistis;* v. 49 la omisión de parte del versículo, debida a un homoioteleuton.

Nos inclinamos a que son también simples *lapsus* las dos ligeras adiciones, de *et* antes de *Iesus* (v. 34), y de *autem* después de *sustinete* (v. 38).

Las 6 restantes son casi todas omisiones significativas. Notaremos al lado de cada una las autoridades que acompañan a $\mathfrak{p}^{37}$:

21 om. *quia* = 039, 245, 1402, 1555, syr-sin.

33 om. *illi* = 700, 1424, 517, 1675, 954, 349, 1188, syr-sin., *b*, *c*, *ff*^{2}, eptern., Chrys.

42 om. *abiens* = 565.

42 om. *mi* = 1402, 1295, *a*, *c*, *h*, Ir., Cypr., Eus., Chrys., Hil.

51 om. των: tiene todos los visos de simple errata, en que $\mathfrak{p}^{37}$ anda absolutamente solo.

41 *veniatis* en vez de *intretis:* lección abreviada (ἐρχησθε por εἰσερχησθε) que se halla en *b*.

Estas variantes (a excepción de la 5.ª) no son casuales. Es digno de notarse que acompañan a $\mathfrak{p}^{37}$ en la 1.ª y en la 4.ª el códice 1402; en la 2.ª y en la 3.ª los códices 700 y 565, tan característicos del tipo ϑ; en la 1.ª y en la 2.ª syr-sin., que muestra especial afinidad con el tipo ϑ; en la 2.ª, en la 4.ª y en la 6.ª varios códices de la *vetus latina*. Por otra parte, la tendencia común y uniforme de estas cinco variantes, las únicas que seguramente no son erratas, es a omitir o abreviar: ninguna sustitución de palabras, ninguna amplificación, ninguna inversión: dato importantísimo, que luego utilizaremos.

Variantes singulares de D. De muy diferente índole son las variantes singulares de D, 14 en total, y ninguna quizá simple errata.

Cuatro son adiciones:

24 *ergo* después de *quidem* = Z, 482, Chrys.

24 *propter hoc* antes de *bonum* = *a* (?).

25 adición del artículo ὁ antes de Ἰουδας = 174.

40 *suos* después de *discipulos* = 047, 1010, it., vg., aeg., pesh., aeth., Or., Hil.

La única omisión es la de ὁ antes de Πετρος (v. 35), en que D anda completamente solo.

Hay tres inversiones notables:

26 *Iesus accipiens* por *accipiens Iesus* = *d.*

50 *dixit autem illi Iesus* por *Iesus autem dixit illi* = it., vg., aeth., Lucif.

50 *ad quod venisti amice* por *amice ad quod venisti* = Ta., *a*, *c*, *f*, *ff*², vg., Lucif., pesh.

Por fin, seis cambios de diversa índole:

23 ἐνβαπτομενος por ἐμβαψας = Ta.

23 *in paropsidem* (τριβ[α]λιον) por *in paropside* = *a*, *c*, aeg., Or., Clem.-Al.

28 ὑπερ por περι = 043, Or., Cyr.-Hier., Chrys.

36 *Gethsamani* por *Gethsemani* = *f*, *r*, arm.

47 *adhuc autem* por *et adhuc* = *d.*

51 *percussit..... et abstulit* por *cum percussisset..... abstulit* = it., pesh., harcl., Lucif.

Variantes singulares de θ. Menos en número y menos características son las singularidades de θ: siete en total. Una: *coeperunt* por *coepit* (v. 37), que no se halla en ningún otro códice, parece una simple errata (ἠρξαντο por ἠρξατο). También parecen erratas de ortografía otras dos: ἐγενηθη por ἐγεννηθη (v. 24) = A, y γηθσημανι por γεθσημανι (v. 36) = M² (K). Quedan solas cuatro variantes útiles, cada una de diferente carácter.

21 *edentibus autem* por *et edentibus* = Chrys. Corrección literaria.

36 *illis* por *discipulis (suis)* = fam. 13, 300, 954, 1574, arm. Abreviación.

42 add. *Iesus* después de *oravit* = ℵ^{c}, L, 892, fam. 1, fam. 13, 1424, 517, 1675, 954, 349, 1188, 1012, arm. Adición ampliamente representada, aun dentro del tipo β.

45 *appropinquavit enim* por *ecce (enim) appropinquavit* = fam. 1. Omisión de *ecce* y adición de *enim.*

Variantes singulares de B. Análogas en número y en especie a las de θ (a excepción de la corrección literaria, de tipo *a*) son las singularidades de B: una omisión, una adición y una sustitución compendiosa.

42 om. *dicens* = *g.*

45 add *enim* después de *ecce* = E, 482, syr-sin., sah., arm., Athan.

51 *ipso* por *Iesu:* sin otra autoridad.

Sin duda que esta afinidad de B con Θ no es universal y constante; pero tampoco es un caso aislado. De todos modos corrobora la afinidad entre el tipo $\mathfrak{p}$ y el tipo ϑ, cual aparece entre la tendencia de $\mathfrak{p}^{37}$ y la de B; que, si no coinciden materialmente en las variantes, coinciden empero formalmente en su tendencia característica. Esta observación, según creemos, podría ser un criterio o un indicio, más que la divergencia respecto de α, para reconstituir el arquetipo auténtico de ϑ.

* * *

Al lado de las discrepancias o lecciones singulares hay que estudiar con no menor interés las coincidencias características. Si las primeras nos revelan la fisonomía de cada códice o familia, las segundas, en cambio, nos descubren los vínculos y el grado de parentesco entre los distintos códices o familias. En dos grupos hay que distribuir estas coincidencias: las de B con $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ y las de $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ entre sí y con D.

Coincidencias de B con $\mathfrak{p}^{37}$ y con Θ. No son ni muchas, ni, sobre todo, muy significativas. Las especificaremos, con todo, por ser capital la consecuencia que de ahí se deriva. Las coincidencias binarias de B con $\mathfrak{p}^{37}$ son tres:

36 *Gethsemani.* Pero semejante coincidencia no significa gran cosa, por tratarse de una variante, que es la ordinaria, y que sólo tiene contra sí las singularidades de D *(Gethsa-)* y de W *(Gedse-)*, reunidas en la variante *Gedsamani* de *a*, *b*, y algunas otras.

36 om. *suis* después de *discipulis.* Tampoco esta coincidencia es característica, dado que la omisión se halla en la mayoría de los códices. Es, con todo, significativa bajo otro concepto. La adición contraria, que se halla en D, y también en Θ y W, parece una harmonización con Mc. 14, 32. Con lo cual se confirma la tendencia de $\mathfrak{p}^{37}$, favorable a las lecciones breves y refractaria a las harmonizaciones. También es digno de consideración que esa adición harmonizante no se halla en el *Textus receptus.*

39 *progressus* por *accedens.* Aunque más restringida, esta variante se lee en bastantes códices y versiones, que no tienen especial afinidad con B. Pero por esto mismo el testimonio de $\mathfrak{p}^{37}$ corrobora de un

modo decisivo la autoridad de B, como veremos luego al discutir el valor de esta variante.

La única coincidencia binaria de B con Θ es puramente ortográfica o gramatical: ἀπαρνησει por ἀπαρνηση, fuera de que recurre en bastantes otros códices.

Menos significativas son aún las coincidencias ternarias. Por de pronto, no existe un solo caso de la combinación B$\mathfrak{p}^{37}$Θ, que podría ser interesante. Las dos únicas combinaciones son: B$\mathfrak{p}^{37}$D (20 om. *discipulis* después de *duodecim*) y BΘD (48 ἀν por ἐαν). Pero en ambos casos la presencia de D y su coincidencia con B muestra evidentemente que no se trata de una variante característica de ningún tipo determinado. Además, en el primer caso la omisión es común a la mayoría de los códices; y en el segundo las dos variantes, puramente gramaticales, se hallan repartidas por los códices casi por igual.

En consecuencia, la afinidad de B con $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ es mucho menor de lo que parecían significar los cálculos numéricos. En cambio el examen cualitativo confirma plenamente y con creces la afinidad de $\mathfrak{p}^{37}$ con Θ y de entrambos con D, sugerida por el examen cuantitativo.

Coincidencias entre $\mathfrak{p}^{37}$, Θ y D. Las binarias de $\mathfrak{p}^{37}$ con Θ son tres, todas muy significativas:

23 *manum mecum in paropside* por *mecum manum in paropside(m)* = 700, syr., pal., aeg., Ta., Or. La coincidencia exclusiva de $\mathfrak{p}^{37}$ Θ 700, dentro de los códices griegos, delata manifiestamente una variante característica del tipo ϑ; su presencia en las versiones y en Taciano revela su antigüedad, difusión y valor. El que se halle en Orígenes muestra la predilección del Maestro alejandrino por el texto cesariense.

44 om. *iterum*^{1} = U, 042, 700, fam. 1, 69 y 124 (de la fam. 13), *a*. También esta omisión es característica, pues todos los mss. citados pertenecen al tipo ϑ.

44 add. *iterum*^{3} = B, ℵ, L, 124 y 543 (de la fam. 13), boh., syr-sin., *a*. Esta adición es interesantísima por dos conceptos. Primeramente, la distribución del triple *iterum* en los vv. 43-44 es exclusivamente idéntica en $\mathfrak{p}^{37}$ Θ 124 *a*: otro indicio, más eficaz aún, de la estrecha afinidad entre $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ. En segundo lugar, la adición del tercer *iterum* en $\mathfrak{p}^{37}$ Θ decide en favor de B ℵ L, ya que sin su apoyo quedaría limitado a unos pocos códices del tipo β. Lo cual indica que la coincidencia de β y ϑ en sus representantes más antiguos es indicio de la bondad o autenticidad de una variante.

Las coincidencias de $\mathfrak{p}^{37}$ con D son dos, y menos importantes:

34 om. *in* = it. Chrys. No es inverosímil que la omisión sea del tipo δ. Su presencia en $\mathfrak{p}^{37}$, no corroborada por ningún otro representante del tipo ϑ, acaso se explique por su tendencia marcada hacia la omisión.

44 om. *tertio* = A, K, 041, 043, 565, fam. 1 (casi entera), 1424, 71, 1574, 157, 1295, 472, 1515, *a*, *b*, *ff*^{2}, *r*. El carácter típico de la omisión es bastante probable. Lo cierto es que las dos coincidencias son dos omisiones.

Entre Θ y D sólo hay una coincidencia cierta:

26 *eis autem coenantibus* por *coenantibus autem eis* = fam. 13, it., pesh., harcl. La inversión es medianamente característica. Podría muy bien ser del tipo δ.

Hay otra coincidencia binaria entre Θ y D en una de las lagunas de $\mathfrak{p}^{37}$, cuya lección ignoramos:

36 *Iesus cum illis* por *cum illis Iesus* = *a*, *b*, *c*, *ff*^{1,2}, *g*^{1,2}, *q*, arm. No es improbable que pertenezca también al tipo δ.

En cambio, otra coincidencia de Θ con D en una omisión, parece ser común a $\mathfrak{p}^{37}$, si bien se halla en una de sus lagunas, en la cual, con todo, no parece quede lugar para la adición contraria:

22 om. *ipsi* = 700, fam. 13, 1424, 517, 1675, 954, 349, 1188, 1604, it., vg., boh., aeth., Or., Eus. La presencia de 700, Or. y Eus., sumada al testimonio de $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ, acredita la índole característica de la variante, como propia del tipo ϑ.

Las coincidencias ternarias ciertas de $\mathfrak{p}^{37}$ Θ D son dos, ambas muy significativas:

23 *manum mecum* por *mecum manum* = 700, syr., pal., aeg. Ta., Or.

29 πιω por πινω = 565, 25, 1375*, Clem.-Al., Or., Eus., Epiph.

El problema de estas coincidencias ternarias $\mathfrak{p}^{37}$ Θ D es el punto más oscuro e interesante, que pronto trataremos de dilucidar. Notemos ahora solamente que en las coincidencias binarias y ternarias que hemos examinado, aparece mucho más cierta y estrecha la afinidad de $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ que la de cualquiera de los dos con D. Y la coincidencia puede en absoluto explicarse tanto por un fondo común a los dos tipos ϑ y δ, como por la contaminación de los códices pertenecientes a un tipo por los del tipo contrario.

* * *

¿Cuál es la conclusión que se deriva legítimamente de todos estos datos? Más claro: supuesta, y comprobada, la existencia de la familia ϑ, queda por resolver el problema principal: ¿es una familia mixta, en que se combinan los tipos β y δ, o más bien una familia intermedia e independiente, cuyas coincidencias con las otras dos se han de explicar por el fondo común de donde las tres se derivan? El P. Lagrange opta decididamente por la primera solución (*Revue Biblique*, 1929, 507-510). Sin desconocer el peso de sus razones, nosotros nos inclinamos a la segunda solución: ϑ es un tipo intermedio entre β y δ, no mixto o compuesto de entrambos. Propondremos sencillamente las razones que nos mueven a opinar de este modo.

Claro está que, cuando hablamos de un tipo intermedio, y no mixto, no nos referimos a ningún códice particular, sino al tipo mismo, o al arquetipo más o menos remoto del cual se derivan los códices. Con todo, dada la antigüedad de $\mathfrak{P}^{37}$, se realiza en él con suficiente fidelidad el carácter del tipo ϑ. Así que, con las supuestas salvedades, a él nos referiremos ordinariamente.

Ante todo, es ciertamente un hecho que existen códices mixtos, o, mejor, de un tipo fuertemente contaminado por otro. Pero no es lo mismo familia o tipo mixto que códice mixto. Para que se dé una familia mixta es menester que la mixtura se haya verificado en el arquetipo mismo, del cual se deriven los códices que integran la familia. Si la mixtura se hiciera de por sí en cada uno de los códices, de ninguna manera se explicaría la unidad o afinidad de la familia. Así, por ejemplo, si $\mathfrak{P}^{37}$ se hubiera formado directamente de la combinación de los dos tipos preexistentes β y δ — lo mismo que en esa hipótesis se hubiera formado W — , el parentesco que resultaría en semejantes códices sería, naturalmente, el que en realidad existe entre $\mathfrak{P}^{37}$ y W: esto es, nulo. Que ya hemos visto que W dista de $\mathfrak{P}^{37}$, lo mismo que D de B. Por consiguiente, en nuestro caso, si el tipo ϑ fuese simple combinación de β y δ, los códices que lo integran, $\mathfrak{P}^{37}$, Θ 565, 700..... se derivarían de un arquetipo más antiguo, en el que se hubiera verificado la mixtura. ¿Revela las propiedades de mixtura semejante arquetipo, y aun el mismo fragmento $\mathfrak{P}^{37}$? Creemos que de ninguna manera.

Admira el P. Lagrange (*ib.*, 510), y con razón, la «robusta sinceridad» del tipo β. Ahora bien, ¿no es igualmente robusta y sincera la índole de $\mathfrak{P}^{37}$, cual hemos podido comprobarla en las observaciones que anteceden? Pues, si en virtud de esa «robusta sinceridad»

no puede B ser el resultado de una mixtura, por idéntica razón tampoco lo puede ser $\mathfrak{p}^{37}$. Oigamos al mismo P. Lagrange: «Conviene repetirlo, lo que impide en absoluto alistar a P en el grupo D, es que no posee su carácter harmonizante, su prurito de claridad trivial, de una elegancia griega de baratillo: no es un *codex plenior*» *(ib.*, 171). Y, refiriéndose a las omisiones, que, como hemos notado, constituyen la característica más indudable de $\mathfrak{p}^{37}$, añade poco después el ilustre escriturario: «El sufragio de P acrecienta el valor de esas lecciones cortas, que muy bien pudieran ser auténticas» *(ib.)* Con lo cual, $\mathfrak{p}^{37}$ resultaría superior al mismo B en robustez y sinceridad. Lo repetimos también nosotros: semejante tipo no es, ni puede ser, el resultado de una simple mixtura.

Hechos más palpables todavía descartan esa hipótesis de mixtura. Uno de los resultados inevitables de semejante procedimiento son las lecciones mixtas o combinadas. Ahora bien, tales combinaciones no aparecen en $\mathfrak{p}^{37}$ ni siquiera en Θ. Señal evidente de que no son textos mixtos. Existe en esto un caso verdaderamente curioso. En el v. 45 existen tres lecciones: **ecce** *appropinquavit hora, appropinquavit* **enim** *hora* y **ecce enim** *appropinquavit hora:* simples las dos primeras, combinada la tercera. La primera, que es la de $\mathfrak{p}^{37}$, es la ordinaria y la auténtica; la segunda, singular, es de Θ y de la fam. 1; la tercera, mixtura evidente de las otras dos, es precisamente la de B. En los cual $\mathfrak{p}^{37}$ y aun Θ se muestran más sinceros y robustos que B. Tales mixturas serían frecuentes en $\mathfrak{p}^{37}$, si procediese de la combinación de β y de δ, como se hallan en α, cuando procede de la combinación de los mismos tipos.

Más aún: en el examen precedente de las variantes más o menos características de $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ no sólo no hemos descubierto ninguna que sea combinación de los tipos β y δ, pero ni siquiera hemos hallado una sola variante segura y genuinamente característica de β o de δ, que haya pasado al arquetipo de $\mathfrak{p}^{37}$. Las coincidencias que alguna vez existen entre $\mathfrak{p}^{37}$ y δ no son efecto de combinación o contaminación, sino, dada la profunda divergencia de ambos tipos, suponen más bien un fondo común. A no ser que supongan una contaminación de δ de parte de β, o, en algunos casos, contaminación de algún códice de β de parte del tipo δ, lo cual es ya muy verosímil. Pero son cosas muy diferentes la contaminación de un códice y la contaminación de un tipo.

Otro hecho muy significativo demuestra que aun en los casos de coincidencia no existe combinación o mixtura. Es muy digno de notarse que la afinidad entre $\mathfrak{p}^{37}$ y ℵ, cuando se da, es material; pues las tendencias características de entrambos son diametralmente opuestas; en cambio, la afinidad entre $\mathfrak{p}^{37}$ y β es más bien formal: es identidad o semejanza de tendencias: ambos propenden a las lecciones cortas; mas esas lecciones cortas no son las mismas en $\mathfrak{p}^{37}$ y en β: a la identidad formal se añade la divergencia material. Ahora bien, en la hipótesis de ser $\mathfrak{p}^{37}$ un texto mixto, su afinidad con β y con ℵ sería siempre material, ora con uno, ora con otro; y coincidiría con ℵ no sólo en las omisiones, sino también en las adiciones y harmonizaciones; y con β, no sólo en propender a las omisiones, sino también materialmente en reproducir las mismas omisiones. Y, como hemos podido comprobar, no es éste el caso de $\mathfrak{p}^{37}$ ni siquiera el de Θ. No existe, por tanto, mixtura, sino más bien posición intermedia, que consiste en su doble afinidad: con ℵ en el fondo, con β en la tendencia. Entre los dos extremos β y ℵ, que difieren tanto en el fondo como en la forma, $\mathfrak{p}^{37}$ ocupa un lugar intermedio.

Otra razón es la ausencia de harmonizaciones. Sin duda que no es lo mismo combinación de tipos y harmonización de Evangelios; pero ambas proceden de una misma raíz: el espíritu de conciliación, la tendencia al equilibrio, que, como se manifestaría en la combinación de los tipos, naturalmente se manifestaría también en la harmonización de las discrepancias evangélicas. La ausencia, por tanto, de harmonizaciones arguye igualmente la ausencia de todo prurito de conciliación, y, por el mismo caso, excluye el procedimiento de combinación o mixtura.

Pero lo que más absolutamente excluye la hipótesis de la combinación son las numerosas variantes propias y características de $\mathfrak{p}^{37}$ y más generalmente del tipo ϑ. Si ϑ se hubiera formado de la simple mixtura de β y de ℵ, ¿cómo se explica la presencia de esas variantes típicas, que no se hallan en β ni en ℵ? ¿De dónde han salido? Lo que afirma el P. Lagrange, que «las lecciones personales de la familia son en extremo raras» *(ib.* 510), no es conforme a los hechos. Compárense las variantes singulares y las coincidencias características de $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ, que antes hemos consignado, y se verá que son mucho más numerosas y más significativas que las que en el mismo pasaje ofrece B; y si no igualan en número y en rareza a D, esto sólo prueba que $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ no

son tan extravagantes como D. Lo que en el mismo lugar asegura el P. Lagrange, que «θ no es sino una suerte de media, un corte de cuentas entre B y D», ya hemos visto anteriormente que no es exacto; de todos modos no concuerda con lo que poco antes había escrito. Dice, entre otras cosas, refiriéndose a las omisiones y comparando a $\mathfrak{p}^{37}$ con B, ℵ, θ, W y D: «Resulta: P 20, B 15, ℵ 13, θ 14, W 14, D 10. Es decir, que P es el más corto..... y D el más lleno (1). Están en los dos extremos. ¿Cómo podrían pertenecer a la misma familia? Hay que conceder, pues, que P y D, como entidades distintas, difieren mucho.» Concede luego que P y D «tienen en común la osadía de echar adelante, sin escrúpulos críticos de fidelidad.....: es un espíritu de independencia, que expresa el mismo carácter mejor que las semejanzas»; pero añade a continuación: «Sin duda, pero habría de acontecer que esas anomalías coincidiesen algo. Ahora bien, P contiene cierto número de ellas que se hallan absolutamente aisladas, o poco menos, y en todo caso sin el apoyo de D o de los latinos..... D, por tanto, se halla mucho menos frecuentemente aislado en sus audacias.....» *(ib.*, 169). Supuestos estos datos, conformes enteramente a la realidad, ¿es lógico concluir que $\mathfrak{p}^{37}$ apenas tiene «lecciones personales», o que es una «media» o una componenda entre β y δ? Los hechos sugieren todo lo contrario.

A mayor abundamiento, examinemos las tres hipótesis que proponen Lake y Blake, y que estudia el P. Lagrange, sobre el origen y carácter distintivo de θ. Helas aquí: «1) O este texto (θ) ha nacido de la corrección de un texto *neutro* (digamos B) por un texto *occidental* (digamos D); 2) o ha nacido de la corrección de un texto D por un texto B; o el texto B ha nacido de la revisión de un texto cesariense» *(ib.*, 509). La tercera hipótesis la rechaza decididamente, y con razón, el P. Lagrange. Respecto de las otras dos, rechaza igualmente, con buenas razones, la primera, y se atiene definitivamente a la segunda, sin dar, con todo, ninguna prueba de su tesis, antes bien, dando por supuesto el punto controvertido. Pues dice: «En cuanto a θ, su carác-

(1) Sabido es que también D tiene numerosas omisiones, pero que son, muchas veces a lo menos, de índole muy diferente: las de β y θ generalmente reducen las expresiones a forma más breve o concisa, al paso que las de δ eliminan o suprimen expresiones enteras.

ter de *fusión* nos conduce a una de las dos primeras hipótesis» *(ib.)*. Cierto, si fuera un texto *mixto*, suscribiríamos sin vacilar la tesis del P. Lagrange. Pero esto es, precisamente, lo que discutimos: si la posición intermedia de ϑ entre β y δ proviene, o no, de una fusión. De lo dicho hasta aquí se colige claramente, a nuestro juicio, que el origen de ϑ no hay que buscarlo en la fusión de β y δ. Pero no será inútil examinar nuevamente el problema desde el punto de vista de estas hipótesis.

«La primera, dice muy bien el P. Lagrange, queda manifiestamente excluída, por cuanto ϑ ha eliminado precisamente las audacias y las particularidades que constituyen el carácter de D» *(ib.)*. Luego D no pudo servir de criterio o piedra de toque para corregir un texto β. A la verdad, el Aristarco, que fijó el primitivo texto ϑ, tan sobrio y ceñido como hemos visto, no pudo tomar a δ, tan contrario a su austero criterio, como norma para corregir el texto β, tan conforme, por otra parte, con sus propias inclinaciones o principios críticos. Esto es claro.

Tampoco parece admisible la segunda hipótesis, que ϑ procede de un texto δ corregido conforme al texto β. Examinemos de cerca el caso. El severo crítico que va a establecer el texto ϑ tiene en sus manos un texto β y un texto δ. ¿Qué impresión han de producir en su ánimo esos dos textos? Naturalmente, de disgusto o desdén el texto δ, de agrado y aprecio el texto β. En este estado de ánimo, ¿es verosímil que se entretenga en eliminar, tomando por modelo a β, las redundancias y excentricidades de δ, cuando lo que busca, lo que iba a hacer, lo tiene ya hecho, y bien hecho, en β? ¿No es mucho más natural que, si conoce a β, deje a un lado a δ, y adopte sencillamente a β, ahorrándose el trabajo de inventar la pólvora? En suma: para el recensor de ϑ el texto δ es absurdo, el texto β ideal; entonces, ¿a quién se le ocurre elaborar el texto absurdo para obtener un texto ideal, que ya existe?

No es menos poderosa otra razón. Si el texto ϑ no fuese otra cosa que el texto δ corregido conforme al texto β, las discrepancias del nuevo texto respecto de δ serían otras tantas coincidencias con β. Pero ya hemos visto que no es eso lo que atestiguan los hechos. Las coincidencias significativas de ϑ con β en lo material de las lecciones apenas existen: señal evidente de que el texto β no fué, por así decir, la cantera de donde se tomaron las piedras que llenasen los huecos

que resultaban de las eliminaciones verificadas en δ. En particular, las omisiones o abreviaciones que aparecen en ϑ habían de ser las mismas que abundan en β. Y no lo son. Hay, sin duda, afinidad entre la tendencia dominante de ϑ y la de β; pero de la identidad de tendencias al influjo de un texto sobre otro en sus materiales constitutivos, media un abismo. Lo primero, lo testifican los hechos; lo segundo, lo desmienten positivamente.

* * *

Las consecuencias de nuestra tesis son enormes. Pero, si es verdadera, es lógico estar a las consecuencias. La existencia de tres familias igualmente primitivas, β-ϑ-δ, modifica sustancialmente el problema de la crítica textual del N. T. Von Soden, es cierto, quiso fundar la elección de las variantes en el acuerdo, parcial a lo menos, de tres testigos: H-I-K; pero él es el primero que en la práctica reniega de la ley fundamental de su crítica. Y no sin razón. El testimonio tardío y tendencioso de K no puede competir en manera alguna con el de los otros dos; ni siquiera el testimonio fluctuante o contradictorio de I es comparable al firme y coherente de H. De ahí la preferencia dada a este último. Y, a no haberse interpuesto con lamentable frecuencia el espantajo de Taciano, el texto de Von Soden se hubiera acercado más al de Westcott-Hort. Pero la nueva trilogía β-ϑ-δ es radicalmente distinta de H-I-K. En vez de K tenemos el tipo ϑ, tan antiguo y coherente como β; y aun I, al limitarse al grupo D, gana también en precisión y consistencia. En semejantes circunstancias ya no es tan arbitrario, generalmente a lo menos, dar la preferencia al acuerdo de dos testigos sobre el tercero discordante.

Esta consecuencia es de inmensos alcances, cierto; pero la tesis de donde fluye es por extremo sencilla; y no menos sencilla también la demostración en que se funda. Es digno de notarse este punto. El Padre Lagrange acepta y discute las tres hipótesis formuladas por Lake y Blake. Pero pronto se echa de ver, por poco que se repare, que semejante disyunción es incompleta. Es un hecho la doble afinidad de ϑ con β y con δ. Pero tal afinidad puede explicarse de dos maneras: o por fusión de β con δ — como la del vino aguado — , o simplemente

por una posición intermedia entre ambos extremos — como la del hombre entre el ángel y el bruto —. Esta última posibilidad no se ha tenido en cuenta al formular las hipótesis: señal evidente de que el problema no ha sido bien planteado. Además, la hipótesis de la fusión, verificada a base de ϑ corregido conforme al modelo de ϐ, viene a ser una tesis positiva y compleja: para cuya demostración se requieren, naturalmente, más datos y más seguros que para la demostración de una tesis negativa y simple, la negación de la fusión, cual es la que hemos demostrado apelando al testimonio irrecusable de los hechos. Ahora que, si de la tesis, sencilla y sencillamente demostrada, se derivan consecuencias incalculables, no queda otro remedio sino atenerse a las consecuencias.

¿Será temerario sospechar que precisamente el miedo de esas consecuencias es el que ha determinado la hipótesis de la fusión? Más claro: ¿Se habrá descartado la existencia de una nueva familia independiente por el temor de que B, el admirado y rendidamente acatado B, pierda su posición privilegiada y predominante? No lo sabemos; pero no es imposible que semejante temor haya influído inconscientemente en la hipótesis de la fusión. Por nuestra parte no tenemos ningún interés en derribar a B de su pedestal. Lo más lógico es examinar atenta e imparcialmente el valor crítico de B. Este nuevo aspecto del problema es el que vamos a estudiar ahora a la luz de otro papiro del siglo III o IV, papiro interesantísimo, que es a la vez una comprobación y una limitación del valor de B. Sin este nuevo examen, serían prematuras e inconsistentes las consecuencias que de lo dicho hasta aquí parecen desprenderse.

II. El papiro $\mathfrak{p}^{023}$ y el códice B

La estrecha afinidad entre $\mathfrak{p}^{023}$ y B es manifiesta. Sólo la importancia del hecho nos mueve a comprobarla con alguna detención.

El papiro contiene Ioh. 2, 11-22. En este fragmento, suficientemente extenso para una comparación, las discrepancias se reducen a estas cinco:

12 $\mathfrak{p}$ *post haec*, B *post hoc*.

15 $\mathfrak{p}$ *quasi flagellum*, B *flagellum*.

17 𝔓 *scriptus est*, B *est scriptum.*

19 𝔓 *in tribus*, B *tribus.*

20 𝔓 ϕκοδομηθη, B οἰκοδομηθη.

Prescindiendo de la última discrepancia meramente ortográfica y en que andan divididos los códices del tipo β, y considerando el *scriptus* de 𝔓 en el v. 17 como una errata manifiesta, en las demás discrepancias las lecciones singulares que se apartan del tipo común se reparten por igual entre 𝔓 y B. De donde resulta la pureza de ambos documentos. Las dos únicas singularidades de 𝔓, bien insignificantes, son la sustitución de *haec* en vez de *hoc* y la adición de *quasi* (ὡς). Las de B son la ligera inversión de *est scriptum* en vez de *scriptum est* y la omisión de *in.*

Esas dos singularidades de 𝔓 y de B aparecen más insignificantes, si se las compara con las numerosas y notables variantes perdidas de ℵ, el hermano gemelo de B. Es conveniente consignarlas:

11 *gloriam* por *gloriam suam.* Omisión.

11 *discipuli eius in eum* por *in eum discipuli eius.* Inversión.

12 om. *et discipuli eius.* Otra omisión.

13 *prope autem erat* por *et prope erat.* Corrección literaria.

14 *et oves et boves* por *boves et oves.* Adición e inversión.

15 *fecit..... et..... eiecit* por *et cum fecisset....., eiecit.* Giro vulgar.

15 *oves et boves* por *oves (quo)que et boves.* Tercera omisión.

15 κατεστρεψεν por ἀνε(σ)τρεψεν. Sustitución.

19 ὁ Ἰησους por Ἰησους. Adición.

20 *tribus* por *in tribus.* Cuarta omisión.

21 *corporis* por *corporis sui.* Quinta omisión.

Total 12 singularidades (contando las 2 del v. 14), distribuídas en esta forma: 5 omisiones, 2 adiciones, 2 inversiones, 3 sustituciones: una ordinaria, una en sentido literario, y otra en sentido vulgar. El número, la calidad y la incoherencia de esas variantes singulares dicen muy poco en favor de ℵ.

No le va en zaga el códice recientemente descubierto W, que en Ioh. pertenece al tipo β. Son 13 sus variantes singulares:

12 om. *Capharnaum.* Omisión.

12 *et discipuli eius et mater et fratres eius* por *et mater eius et fratres (eius) et discipuli eius.* Primera inversión, y segunda omisión.

12 om. *ibi.* Tercera omisión.

14 κολλυβιστας por κερματιστας.

15 *quasi flagellum* por *flagellum*. Adición que se halla en 𝔓.

16 *his qui vendebant columbas* por *his qui columbas vendebant*. Segunda inversión.

16 *et nolite* por *nolite*. Segunda adición.

17 *et recordati sunt* por *recordati sunt*. Tercera adición.

17 *scriptum est quoniam* por *scriptum est*. Cuarta adición.

20 *templum hoc aedificatum est* por *aedificatum est templum hoc*. Tercera inversión.

20 *excitas* por *excitabis*.

21 *ipse* por *ille*.

22 ἠνεστη por ἠγερθη.

Predominan las inversiones (4) y las sustituciones (4); pero no faltan las adiciones (3) y las omisiones (3).

Al lado de esas alteraciones resulta casi incontaminado θ; además de una errata manifiesta, κεραματιστας por κερματιστας (14), dos ligeras adiciones:

16 *et nolite* por *nolite:* común con W.

20 *dixerunt ergo ei* por *dixerunt ergo*.

Confirman la estrecha afinidad de 𝔓 con B cinco coincidencias características, propias del tipo β, casi exclusivamente. Bastará enumerarlas ahora, ya que después las habremos de discutir. Son: v. 12 om. *eius;* v. 15 *pecunias* por *pecuniam;* v. 15 ἀνεστρεψεν por ἀνεστρεψεν; v. 16 om. *et* antes de *nolite;* v. 17 om. *et* (o *vero)* antes (o después) de *recordati sunt*. De las cinco, tres son omisiones.

Esta identidad casi matemática y tan característica de B con 𝔓 es, como antes hemos indicado, una comprobación y a la vez una limitación del valor de B. Hablamos por ahora, no del valor absoluto de B, sino simplemente de su valor representativo dentro del tipo β, esto es, de la fidelidad con que representa el tipo. Vemos que las omisiones de *eius* (v. 12), *et* (v. 16) y *et* (o *vero*, v. 17) se hallan ya en 𝔓, que no son, por tanto, una innovación o distracción de B. Y en este sentido 𝔓 es una comprobación o garantía de la fidelidad con que generalmente B representa el tipo β. En cambio, la omisión de *in* (v. 19) no se halla en 𝔓, como tampoco en ningún otro de los códices del tipo β. Esto hace sospechar que esa omisión, casual o consciente, sea propia del códice B, no ya del tipo β. Si en vez del fragmento 𝔓 poseyéramos el códice íntegro al cual pertenecía, tendríamos un medio seguro para comprobar si las omisiones de B aparecen

por primera vez en el códice, o se hallaban ya antes en la familia. Indirectamente, con todo, poseemos un criterio para juzgar de las omisiones de B. Hemos visto que la omisión *in* (v. 19) faltaba a la vez en 𝔓 y en los demás códices del tipo β. Luego es muy verosímil que siempre que se produzca el mismo caso, esto es, que las omisiones sean exclusivas de B, semejantes omisiones no sean propias del tipo β. Y como el valor de B estriba en la fidelidad habitual con que representa el tipo β, siempre que se compruebe que esta fidelidad falla, falla por el mismo caso el valor de B.

Pero este valor relativo de B no basta para resolver los problemas de la crítica textual. Es, por tanto, necesario conocer el valor absoluto de B, aun en los casos en que representa fielmente el tipo β, o, lo que es lo mismo, es necesario conocer el valor del tipo β, cuando anda solo o tiene contra sí el testimonio de los tipos δ y θ. Este es, a nuestro juicio, el gran problema de la crítica textual del N. T., sin cuya solución no puede menos de andar a ciegas. Es, pues, indispensable tratar de solventarlo. Y sin prejuicios. Nos limitaremos a las omisiones que se hallan en los representantes más antiguos del tipo β dentro del pasaje que examinamos. Son, al fin, el rasgo más saliente de este tipo. Y notaremos la restricción o difusión de las omisiones.

11 om. *suam:* ℵ* absolutamente solo.

12 om. *in Capharnaum:* W igualmente solo.

12 om. *eius* después de *mater:* W también solo.

12 om. *eius* después de *fratres:* 𝔓 B, 044, 083, L; fuera del grupo β coinciden 0141, 1071, *a*, *c*, *e*, Or., Chrys.

12 om. *et discipuli eius:* ℵ, seguido de unos pocos códices secundarios y de *a*, *b*, *e*, *ff*², *l*, *q*, arm.

12 om. *ibi:* W, 290, 047.

15 om. *quasi:* B, ℵ, y la mayoría de los códices β; coinciden θ, 28, 700, fam 13; A con la mayoría de los códices. La adición contraria de 𝔓 se halla en W y en varios otros códices dentro y fuera de la familia β, especialmente en 565 y fam. 1.

15 om. τε: ℵ*, *a*, *e*, *l*, *q*.

16 om. *et*: 𝔓, B, ℵ; coinciden casi todos los representantes del tipo β y la mayoría de los códices. Sostienen la adición contraria W, 33, 1241, del tipo β, θ, con casi todos los representantes del tipo θ, varios otros códices y la *vetus latina*. La vulgata Clem. tiene la adición; la crítica, la omisión.

17 om. *et* (o *vero*): 𝔭, B, ℵ, L, 044, 083, 579, boh, todos del tipo β. Fuera de él sólo X; además Or., Eus., Cyr.-Al.

19 om. *in*: B, sólo entre los códices. Coinciden Or., Tert., Ambrst.

20 om. *ei*: 𝔭, B con todos los representantes del tipo β (a excepción de 33) y del tipo ϑ (excepto θ) y la inmensa mayoría de los códices.

20 om. *in*: ℵ, acompañado sólo de *a*, *c*, *m*, *aur* y de los mejores códices de la Vulgata.

21 om. *sui*: ℵ*, acompañado de cuatro minúsculos secundarios.

¿Qué juicio hay que formar sobre esas omisiones?

Por de pronto llama poderosamente la atención su número 14 en un pasaje relativamente breve. Este fenómeno muestra la propensión del texto β hacia la omisión. Pero esta apreciación general, si es un dato que no hay que olvidar, no basta para la solución del problema. De estas omisiones, algunas hay, como las de *in Capharnaum* o *ibi* de W (v. 12), que ningún crítico ha tomado en cuenta: son, evidentemente, ilegítimas; otras, en cambio, como la de *ei* (v. 20), han sido aprobadas unánimemente por los críticos: son, a todas luces, auténticas. Esto quiere decir que hay que examinar atentamente cada caso particular. Para lo cual, si no se quiere proceder a ciegas o arbitrariamente, hay que fijar los principios, que han de servir de norma o de criterio en la solución de los casos particulares. La determinación de tales principios es el punto vital y delicado de la crítica textual. Pero es necesaria.

Entre los dos extremos, igualmente viciosos, de los criterios apriorísticos y subjetivistas por una parte, y de la consignación bruta de los hechos por otra, está el justo medio, la sana crítica interna, que, sin prejuicios o postulados, estudia serenamente los hechos, para deducir de este estudio las leyes que los rigen. Este procedimiento, empleado en las ciencias más positivas, no puede ni debe omitirse en la crítica textual. Estudiemos, pues, en su integridad este fenómeno de las omisiones, para ver si logramos descubrir las leyes o principios que lo gobiernan. Hay que tomar el agua de más arriba.

La más ligera comparación de los códices, lo mismo que de las versiones y citas patrísticas, descubre luego una serie de fenómenos, tan curiosos como interesantes. Tales son, por ejemplo, las numerosas harmonizaciones, las interpolaciones o adiciones de todo género, las glosas o paráfrasis, las lecciones fáciles o cómodas, que huyen el cuerpo a la dificultad de ciertas variantes, las lecciones combinadas o

compuestas, los variados retoques literarios y, por fin, las numerosísimas omisiones, irregularmente distribuídas por las diferentes familias o tipos. Dar *a priori* la preferencia a las omisiones o lecciones cortas parece tan arbitrario como darla a las harmonizaciones o lecciones combinadas. De hecho, como hemos advertido, omisiones hay, y no pocas, que todos los críticos han desechado como equivocadas. Más racional que el principio «lectio brevior, potior», es el estudio del fenómeno y la investigación de sus leyes.

De las omisiones, unas son, evidentemente, involuntarias o casuales, y, por tanto, simples erratas, que no hay que tomar en cuenta; otras, empero, y no pocas, son, no menos evidentemente, reflexivas o sistemáticas. ¿Cuál fué su origen?

El texto redundante que tanto se extendió durante el siglo II, reclamaba una revisión severa: no menos que el texto interpolado de los poemas homéricos. En uno y otro campo la reacción fué enérgica. Se procedió resueltamente a la eliminación de lo que se juzgó redundante o interpolado. ¿Qué principios gobernaron esa eliminación o depuración? Evidentemente, entonces, lo mismo que ahora, estos principios *pudieron* ser o bien objetivos y documentales, o bien puramemente subjetivos. Si en realidad fueron objetivos o subjetivos, eso no lo podemos nosotros determinar *a priori:* los hechos son los que lo han de decir. Interroguemos, pues, los hechos.

Hay un hecho que parece indicar que la eliminación de las redundancias, en lo que a los Evangelios se refiere, se hizo por principios, en parte a lo menos, subjetivos (1). En efecto, si para devolver al tex-

---

(1) Lo que sugiere el atento estudio de los hechos lo atestigua categóricamente Orígenes: «Ahora, ciertamente, es grande la divergencia que existe en las copias, ya provenga de la indolencia de algunos copistas, ya de la perversa temeridad de algunos (correctores) en la corrección de lo escrito, ya también del capricho de aquellos que en la corrección añaden o suprimen lo que se les antoja. Πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά,... ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων». *In Mt.*, 15, 14. MG., 13, 1293. Tres clases de erratas parece indicar Orígenes en los mss.: las casuales, las mal intencionadas (¿doctrinalmente?) y las arbitrarias, que subdivide en adiciones y omisiones. Existían, pues, omisiones arbitrarias. Esto escribía el gran Alejandrino en el comentario sobre San Mateo, en que, abandonado el texto β, usa el texto ϑ. En consecuencia, ¿será temerario sospechar que esas omisiones arbitrarias son las del tipo β, principalmente a lo menos?

to evangélico su pureza primitiva se hubieran tomado como norma los ejemplares más antiguos y esmerados, análogos a aquellos de que habla San Ireneo *(Haer.*, 5, 30, 1), y que por entonces no debían faltar, naturalmente las eliminaciones u omisiones, como nacidas de un principio común, habían de ser uniformes. Los hechos, empero, dicen todo lo contrario. Ya hemos observado anteriormente que las omisiones del tipo β no coinciden en conjunto con las del tipo ℵ. Pero hay más. Las 27 omisiones (llamadas tendenciosamente *no—interpolaciones)* del tipo δ no se hallan ni en β ni en ℵ. Añadamos a éstas los 1.000 y más omisiones propias de las antiguas versiones siríacas. Tan radical divergencia en estas omisiones no pudo provenir de la acomodación de los textos redundantes a los códices «antiguos y esmerados»; el resultado hubiera sido más uniforme y coherente. La discrepancia existente no se explica sino en la hipótesis de que cada crítico de por sí, al cercenar las redundancias, cortó por lo sano: olvidándose de aquel sabio aviso de los Proverbios: «Qui vehementer emungit, elicit sanguinem» (30, 33). Esta ley histórica de las omisiones nos debe hacer muy cautos en admitirlas. En general puede decirse que las que sean exclusivas de un solo tipo, deben desecharse como nacidas de un criterio subjetivista y, por tanto, sospechosas. En la desmedida preferencia dada a las lecciones cortas está principalmente el *splendidum peccatum* de Westcott-Hort, como decía el sensato Scrivener en el prólogo de su edición del *Textus receptus*. A la reacción hipercrítica de los Aristarcos del siglo II o III sucedió otra vez la falta de crítica, o la crítica vacilante, de los siglos posteriores. Sin recobrar todos los miembros mutilados, muchos códices volvieron a recargarse con las antiguas redundancias, antes justamente eliminadas: fenómeno algo parecido al de la infiltración de la *vetus latina* en los códices de la Vulgata. Esta crítica a medias, acompañada de cierta moderación y buen gusto, dió origen a la recensión antioquena o tipo α; esta misma crítica, unida a una osadía irregular, explica lo incoherente y abigarrado del códice D, en que chocan violentamente tantas omisiones con tantas redundancias.

Otro fenómeno, digno de atención, ofrecen las omisiones del grupo β o alejandrino. En los tipos δ y ℵ, nacidos acaso también en Alejandría, al ser trasladados a otros países parece dejaron de practicarse ulteriores eliminaciones; en Alejandría, en cambio, patria literaria de Aristarco y Zenódoto, no se abandonó el procedimiento de la elimi-

nación. Mientras B respetó con bastante fidelidad el arquetipo primitivamente circuncidado, como lo comprueba su identidad casi completa con $\mathfrak{p}$ — y en esto está principalmente su innegable valor —, en cambio ℵ y W, no contentos con las eliminaciones primitivas, añadieron otras por su cuenta. Estas nuevas eliminaciones u omisiones son, naturalmente, mucho más sospechosas que las comunes a todo el tipo β. Aunque ese empeño de abreviar no impidió la infiltración de algunas antiguas redundancias, ausentes igualmente en B.

A la luz de estas observaciones, si poseyéramos íntegros los textos evangélicos representados por los dos papiros que estudiamos, y además el arquetipo todavía no contaminado de D, el problema de la crítica textual sería bastante fácil de resolver. Pero no queda otro remedio sino atenernos a los medios de que disponemos, y sacar de ellos todo el partido posible. Providencialmente poseemos en B un excelente instrumento de crítica textual que, prudentemente manejado, en la práctica resuelve satisfactoriamente, por regla general, las dudas o conflictos. Mas para ello son indispensables dos condiciones: que B represente fielmente el tipo β, que es lo ordinario, y que además el tipo β no se halle completamente aislado. Ya hemos comprobado anteriormente que B se aparta de $\mathfrak{p}$ y, a lo que parece, del arquetipo β, cuando se ve abandonado de los demás códices afines. Inversamente, por tanto, cuando B se vea seguido de otros códices del mismo grupo, puede ser considerado como fiel representante del tipo β. Pero esto solo aún no basta. Para que el testimonio de B ofrezca la suficiente garantía de que representa igualmente el texto primitivo y auténtico, es menester que no parezca aislado, que esté acreditado y comprobado con el testimonio de algunos códices más antiguos de los otros tipos. B y ℵ sumados a Θ y aun a D, son bastantes, por regla general, para acreditar la bondad de una lección. Si Westcott y Hort hubieran condicionado con esta doble cautela el testimonio de B, nos hubieran dado una edición incomparablemente mejor y poco menos que definitiva.

Aplicados estos principios a las 14 omisiones anteriormente enumeradas, no es ya difícil ver luego que algunas hay que desecharlas, otras hay que aceptarlas: sólo sobre algunas cabe, a primera vista a lo menos, alguna duda o discusión. La discusión de las omisiones y de las demás variantes de ambos papiros en que discrepan las ediciones críticas del N. T. será el complemento de nuestra investigación. Mas

antes creemos indispensable precisar el carácter y determinar el valor crítico del texto antioqueno α.

En todas las recensiones hay que distinguir dos elementos muy diferentes: el material que sirvió de base a la elaboración y las modalidades características, efecto de esta elaboración. Luciano, o quienquiera que fuese el autor de la recensión que dió origen al tipo α, no creó un texto rádicalmente nuevo, sino que tomando como base un texto antiguo, o una combinación de varios, le imprimió las modalidades que caracterizan el tipo α. Estas modalidades son bien conocidas: pulimento gramatical o literario, claridad superficial, plenitud moderada, con sus harmonizaciones y lecciones confluentes o compuestas. Semejantes modalidades, fáciles por lo demás de discernir, imprimen al texto evangélico un sello de elegancia postiza, que desfigura su carácter primitivo, sobrio y austero. Y por ellas, pero sólo por ellas, el *Textus receptus*, que tanta boga alcanzó desde el siglo V hasta mediados del XIX, está condenado al descrédito, de que ya no se volverá a rehabilitar. Pero esas modalidades, por condenables que sean, nada tienen que ver con el fondo o material que sirvió de base a la recensión. Por esto, siempre que el texto α testifica a favor de una variante que nada tiene que ver con sus modalidades típicas, no es justo desoír o rechazar su testimonio, ya que en estos casos representa un texto antiguo, tan antiguo acaso como el de las otras recensiones más antiguas. Ha expresado admirablemente este pensamiento, si bien desde otro punto de vista, el P. Lagrange, cuyas palabras creemos oportuno reproducir, por lo mismo que no se muestra nada afecto al texto α. Hablando del método seguido por Lake, Blake y Streeter para determinar las variantes características del tipo θ, escribe muy atinadamente: «En el momento en que explicamos como ellos el origen y la antigüedad de la familia θ, se produce en nosotros una suerte de peripecia, acerca del método empleado para reconstituir el texto de la nueva familia. Se funda en una especie de fobia del *Textus receptus*. La lección de la familia resulta a veces la de un solo testigo. Él solo tendrá razón contra todos sus parientes, por cuanto son todos sospechosos de haber sido contaminados por el *Textus receptus*. Pero si ese texto — entiendo su forma antigua, que es K^a de Soden para el señor Lake — , si ese texto es posterior al de θ, ¿por qué el recensor no pudo tomar en cuenta a θ para establecer su texto? En tal caso, una lección de θ que se hallase, por ejemplo, en A, podría muy bien ser origi-

nal en la familia θ y habría que restituírsela *quasi iure postliminii*. Sobre todo si no lleva el carácter distintivo de A, que es el de una lengua más acicalada. Sobre todo si se halla en el ms. θ, menos contaminado por el *Textus receptus*. Además – pues la contaminación ha sido esporádica..... — , cuando se halla en todos los testigos, salvo dos, o a veces uno, ¿no es eso un indicio de que en realidad no hay tal contaminación, antes bien una lección originaria de θ?..... Esa fobia del *Textus receptus*..... resulta excesiva, si ese texto pudo ser tributario de θ, como se sigue, creo yo, de las premisas puestas» *(ib.*, 511). No todo es, pues, reprobable en el texto antioqueno; no todo son modalidades de nuevo cuño; su fondo es tan antiguo como el de las otras recensiones; y si en la elección del material antiguo, en casos de discrepancia, pudo influir cierto eclecticismo cómodo y superficial — circunstancia que tampoco hay que olvidar — , también pudo influir el espíritu de sobria moderación y sensatez que le distingue.

III. Los dos papiros y las ediciones críticas

Los dos papiros, por cuanto representan las dos familias ϑ y β en un estado más primitivo y puro que los grandes códices, pueden contribuir eficazmente a resolver ciertos conflictos de la crítica textual y dar su fallo sobre el acierto o desacierto de las ediciones críticas. Para ello basta aplicar los principios generales, antes establecidos, a casos concretos y particulares. Nos limitaremos a los casos en que discrepan las ediciones de Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, von Soden y Vogels, que designaremos con las siglas corrientes (en tipos cursivos) *T, H, W, S, V.*

$\mathfrak{p}^{37}$ = Mt. 26, 19-52

20 add. *discipulis: T, [H], S* = fam. β (exc. B) y θ con bastantes códices secundarios y las verss. lat. y pesh. — om. *discipulis: W V* = $\mathfrak{p}^{37}$, B, D, 565, 700, fam. 1, fam. 13, A con toda la fam. α..... Coinciden, por tanto, en la omisión las tres familias ϑ, δ, α. Respecto de B, sea que represente la fam. β, sea que se aparte de ella, conserva todo

su valor. El juicio de los críticos es de valor desigual. *T* se inclina a la adición por ℵ; *S*, porque sospecha en la omisión un tacianismo; *H* permanece dudoso: vacila entre B y la lección corta; *W*, en cambio, sigue ciegamente a B. *V* parece el único que juzga más imparcialmente: y, a nuestro juicio, acierta. La coincidencia de B con $\mathfrak{p}^{37}$ y con D, y además con A, esto es, con las tres familias ϑ, ϑ, α, parece señal manifiesta de que la omisión no es tendenciosa, como que no es propia de una familia. La adición, además, huele a glosa. Nótese que en este caso A conserva la lección breve primitiva.

22 add. *eorum* después de *singuli: [S]* = las familias ϑ, ϑ, α, íntegras, con dos códices y boh. de la fam. β, Ta., Eus. — om. *eorum: T*, *H*, *W*, *V* = B con la mayoría de la fam. β y las verss. lat. y Chrys. La omisión es casi exclusiva de β: (10) parece, por tanto, tendenciosa. La vacilación de *S* es sólo debida a la presencia de Taciano. Por lo demás la omisión parece una enmienda literaria; la adición es más primitiva: es una redundancia popular, en cuya adición no hubieran coincidido las familias, menos aún $\mathfrak{p}^{37}$, si no se hallara en el original.

28 add. *novi: S* = W, D, con la inmensa mayoría de los códices; — om. *novi: T*, *H*, *W*, *V* = B, ℵ, con la mayoría de la fam. β, $\mathfrak{p}^{37}$, Θ, sah., Cypr. Este es uno de los casos en que $\mathfrak{p}^{37}$ y Θ, los más antiguos representantes de la fam. ϑ, inclinan la balanza a favor de la omisión. La adición, además, huele a glosa. La discrepancia de *S*, único de los críticos que admite la adición, no es de ningún valor, ya que se mueve por la sospecha de que la omisión es una harmonización con Mc. y Hebr. (!). ¿Por qué no se podría decir, inversamente, que la adición es una harmonización con Lc. y 1 Cor.? De hecho, en Mc. *S* califica la misma adición *novi* de harmonización con Lc.

39 *progressus: H*, *W*, *V* = B y $\mathfrak{p}^{37}$ con numerosos representantes de todos los grupos, las verss. lat., Or., Hil., Chrys. — *accedens: T*, *S* = ℵ, W, Θ, D, con la mayoría de los códices. B y $\mathfrak{p}^{37}$, los más antiguos representantes de las dos familias β y ϑ, asesorados por otros muchos y variados códices y por las verss. lat. parecen conservar la lección primitiva. La autoridad de los críticos no carece de tacha. *H* y *W* se deciden únicamente por la presencia de B; T por el testimonio de ℵ; *S*, como de ordinario, porque ve en *progressus* una harmonización con Mc. Pero..... es el caso que muchos de los códices que aquí leen *accedens*, tienen la misma lección en Mc. Por esto en Mc. *S* rechaza esta lección porque la supone una harmonización con Mt. Además, B y

$\mathfrak{p}^{37}$, como antes hemos comprobado, se suelen mostrar ($\mathfrak{p}^{37}$ sobre todo) ajenos a toda harmonización. Nótese que también aquí el *Textus receptus* lee *progressus*.

42 add. *dicens*: *T*, *[H]*, *W*, *S*, *V* = todas las autoridades a excepción de B y *g*; — om. *dicens* = B y *g* solos. *H* duda de la autenticidad de *dicens*, simplemente porque no se halla en B, y por su preferencia apriorística dada a las omisiones. En caso tan claro esas dudas dicen muy poco a favor de *H*. ¡Hasta *W* abandona a B!

45 add. *enim* después de *ecce*: *h*, *W* = B con otras poquísimas autoridades citadas anteriormente; — om *enim*: *T*, *H*, *S*, *V* = fam. β (exc. B), $\mathfrak{p}^{37}$, 565, 700, D, fam. α, con la casi totalidad de las autoridades. Otro caso claro, en que *W* cede a su pasión dominante por B, y *H* titubea algo, concediendo a la adición un lugar al margen, a pesar de su propensión a las omisiones. Y es de notarse en este caso, como antes hemos observado, que la lección de B es confluente o combinada, de aquellas que constituyen una de las modalidades más comprometedoras del tipo α.

42 add. *calix* después de *hic*: *V* = 892 y 1241 del tipo β; Θ, 700, 22; 118; con la mayoría de los códices, varios de la vet. lat., vg., boh., pesh., arm., Hil.; — add. *calix* antes de *hic* = D, fam. 13, varios otros códices, sir-sin, *g*, *l*, Hil.; — om. *calix*: *T*, *H*, *W*, *S* = B con la casi totalidad de la fam. β; $\mathfrak{p}^{37}$, 565, fam. 1, A, *b*, *ff*^{2}, *q*, harcl., aeth., Or., Eus., Ambr., Chrys. Los representantes más antiguos de las tres familias β, ϑ, α, corroborados por otros códices, versiones y citas patrísticas, deciden a favor de la omisión. La adición, además, suena a glosa: sospecha confirmada por el diferente lugar que ocupa en D y en Θ. Con todo, sin la presencia de $\mathfrak{p}^{37}$ el caso no sería tan claro.

Existe en v. 29 una variante, πιω en vez de πινω, que, aunque rechazada unánimemente por los críticos, merece más atención de la que los críticos le prestan. Su presencia en $\mathfrak{p}^{37}$, Θ y 565 y en D, corroborada por la autoridad de Or., Eus., Clem.-Al. y Epiph., tiene todos los visos de ser la lección primitiva de las familias ϑ y δ. Y, si así es, como parece, contrapesa, y aun sobrepuja, la autoridad de β y α. Por lo menos debería considerarse como lección alternante.

$\mathfrak{p}^{023}$ = Ioh. 2, 11-22

Este fragmento está en peores condiciones que el anterior. Aquí $\mathfrak{p}$ no puede tener otro efecto que corroborar (o desvirtuar) la autoridad de B, que no es poco. Por otra parte, hay una laguna en D. Por consiguiente, si podemos conocer mejor el tipo primitivo β, conocemos más imperfectamente los tipos primitivos ϑ y δ. Hay que proceder, pues, con mayor cautela.

12 add. *eius* después de *fratres: T:* todas las autoridades, menos las citadas a favor de la om.; — om. *eius: H, W, S, V* = $\mathfrak{p}$, B, L, 044, 083, del tipo β; fuera de él, 0141, 1071, *a, c, e*, Or., Chrys. La presencia de $\mathfrak{p}$ acredita que la omisión es propia del tipo β; pero las escasas autoridades de otros tipos no quitan la impresión de que la omisión es exclusiva de β, tan propenso a ellas, y por tanto no primitiva. Además, la omisión puede ser un retoque literario; y el cuño semítico del cuarto Evangelio hace más verosímil la presencia de *eius* que su omisión. Lagrange *(in Ioh.)* da también la preferencia a la adición.

15 *pecunias: H, W* = $\mathfrak{p}$, B, W, L, 083, 33, 579, del tipo β; fuera de él, solamente X, 213, *b, q*, arm., Or., Eus.; — *pecuniam: T, S, V* = todas las restantes autoridades con la vg. Es sospechosa la autoridad de *H* y *W* al dar la preferencia a B, como también la de *T* al darla a ℵ. *S* y *V*, ausente aquí el fantasma de Taciano, proceden más imparcialmente. A ellos se atiene Lagrange, con razón al parecer *(ib)*.

15 ἀνετρεψεν: *H, W,* = $\mathfrak{p}$, B, W, a los cuales se suma θ con varios otros códices dispersos, y además Or., Cyr.-Al.; — ἀνεστρεψεν: *T, S, V* = todas las demás autoridades, exc. ℵ con algunos otros códices que leen κατεστρεψεν. La presencia de $\mathfrak{p}$ es garantía de que B representa la primitiva lección de β; por otra parte θ, y acaso también Or., indican que con β coincide el tipo primitivo de ϑ. Entonces es muy razonable la preferencia, si bien moderada, que Lagrange da a B.

17 *vero* después de *recordati: V* = la inmensa mayoría de los códices, a excepción de los citados a favor de las otras variantes; — *et* = W, *e, f, ff*², *l, q*, pesh., pal., aeth., Epiph.; — om. *vero* y *et: T, H, W, S* = $\mathfrak{p}$, B, ℵ, L, 044, 083, 579, boh., todos del tipo β; además, X, Or., Eus., Cyr.-Al. Si Or. y Eus. representan aquí el tipo primitivo de ϑ, y sólo en este supuesto, parece preferible la omisión. Lagrange la da por buena. De las dos adiciones (además de otras, menos documentadas),

et, que parece más primitiva, tiene escaso apoyo documental; *vero*, por el contrario, que tiene a su favor una gran mayoría, es en otros casos parecidos un retoque literario de *et*.

17 *est scriptum: W* = B, Cyr.-Al., Chrys., nada más; — *scriptum est: T, H, S, V* = todas las restantes autoridades (exc. Epiph.). La inversión de B parece una simple errata, que *W* ha tomado como la lección primitiva y auténtica (!).

19 add. *in* antes de *tribus: T, W, S, V, [H]:* todas las autoridades, exc. B, Or. (una vez), Ambrst., que omiten *in*. Aquí *H* duda de la autenticidad de *in*, por su doble propensión a B y a las omisiones. Se explica dentro de sus prejuicios; lo que de ninguna manera se explica es que *W*, en circunstancias casi idénticas, en el caso precedente acepte el testimonio de B y aquí lo rechace. Y estos dos críticos, tan apasionados ambos por B, tan arbitrario además W, son los que ordinariamente deciden en la edición de Nestle. Más sensato se muestra *T*, quien en v. 20, en un caso idéntico, recusa el testimonio de ℵ, que omite *in* antes de *tribus*. Y en los dos casos precedentes el testimonio de $\mathfrak{p}^{37}$ deja en descubierto a B, que, aun dentro de su familia, queda completamente aislado. Es ésa una lección de prudente cautela para otros casos parecidos, en que B, no sólo disiente de las otras familias, sino aun de sus allegados más cercanos. ¡Ojalá no caiga en el vacío!

* * *

La afortunada reconstitución de la familia ϑ, corroborada con $\mathfrak{p}^{37}$, no deja todavía clasificado y organizado todo el material de que dispone la crítica textual. Al lado de los códices que integran las familias β, δ, ϑ, α, quedan otros muchos aglomerados en la clasificación de von Soden bajo la sigla I. Estén o no estén esos códices contaminados por el texto dominante α, ¿será posible reconstituir con ellos alguna otra familia independiente y distinta de las otras cuatro (1)? ¿O serán simple-

(1) Tal sería, por ejemplo, la familia Z, integrada por los códices 4-273-566-899-1424, como propone Schmidtke. Un estudio minucioso de los códices 157, 1071, 1604 y algunos otros acaso daría resultados no sospechados.

mente textos mixtos? No lo sabemos. Lo que urge es que los que dispongan de medios y espacio contesten con los hechos a estas preguntas. Si la crítica textual no ha de quedarse estacionada, es menester que deslinde bien las familias de los códices y demás autoridades, su antigüedad y tendencia típica, su localización y extensión, sus mutuas afinidades y discrepancias. Todo ello puede contribuir a aquilatar su valor. Y no es menos necesario investigar la fidelidad con que cada códice, los más antiguos sobre todo, representan el tipo de su familia. Si esto se logra, ya no será difícil hacer una edición crítica definitiva del N. T. Y se merece este esmero la palabra de Dios.

José M. Bover

DEL CONCURSO INMEDIATO DE DIOS EN TODAS LAS ACCIONES Y EFECTOS DE SUS CRIATURAS

(Continuación) [1]

C. — Lo que dice la razón natural de este Concurso

Bien así como la razón de un modo general y fácil llega a la afirmación cierta de la Providencia universalísima del Criador, también puede llegar a la percepción clara de que existe un concurso inmediato de Dios en todo, que está como entrañado en la misma realidad de la divina Providencia.

Pero sucede en los grandes teoremas de la metafísica cristiana que, como tan trascendentales, tienen ramificaciones sin cuento; y un desenvolvimiento comprensivo de los mismos hace surgir dudas mil y disputas, porque en cada una de estas dudas ocurren soluciones diversas y encontradas opiniones; y entonces, si se hace depender la certeza del teorema general de la inteligencia clara y solución definitiva e indisputable de todas aquellas dudas que surgen alrededor del mismo, no se llegará nunca a feliz término en la investigación de la verdad capital que interesaba. Es menester, por tanto, emancipar el teorema o proposición general de casos y cosas y maneras de ver, que sin estar lógicamente concatenadas con la misma tesis, todavía parecen verdaderas obstrucciones de la impericia humana para impedir la investigación serena de lá mente ansiosa de saber.

Esto decimos manifestando el propósito de descartar de nuestras argumentaciones hipótesis tan sólo probables, que en buena lógica sólo pueden servir para deducciones sólo probables también, como la

---

(1) V. t. 8, p. 332.

base en que se apoyan. Que no nos contentamos con meras probabilidades para nuestra tesis.

Por esto con especial cuidado la defendemos como independiente de las diversas maneras de opinar corrientes entre los Teólogos católicos en materia *de gratia*. Y por esto mismo calificamos este concurso de inmediato, y no lo apellidamos nunca simultáneo, como es, acaso, más frecuente uso entre sus defensores, para que a nadie se le ocurra que lo defendemos en oposición al llamado concurso previo, el cual, en opinión de sus autores y defensores, en nada contradice, antes bien arguye el concurso inmediato.

Esto supuesto, vengamos a las pruebas de razón, que serán como diversos puntos de vista, desde donde se perciba a las claras la verdad del concurso divino inmediato en todas las acciones de las causas segundas.

División. — Los argumentos serán: 1) *Por ser Dios esencialmente causa de todo ser, y por el hecho de la Creación.* 2) *Porque la eficiencia del ser finito viene de Dios.* 3) *Por extenderse la divina Providencia inmediatamente hasta lo más mínimo.* 4) *Por la presencia de Dios tan íntima en todo.* 5) *Por el hecho de la conservación perenne e inmediata de todo por parte de Dios.*

En la exposición nos ceñiremos a lo esencial, como se procura no salirse de lo esencial en las demostraciones matemáticas; porque es grande la semejanza que tienen los buenos razonamientos metafísicos con las demostraciones matemáticas, pues en entrambos casos, de principios muy generales ciertos, se deducen consecuencias también ciertas. Al objeto de obtener en las pruebas esta luminosa brevedad matemática, en cada una se propondrá primero una concisa argumentación y la explanación que la seguirá no será de ordinario sino una nueva manera de presentarla, y no pruebas de cosas dudosas que se hayan adelantado en la argumentación fundamental. No entra en nuestro plan el multiplicar las razones: más bien nos sentimos llevados a afirmar que las cinco que proponemos todas juntas se sintetizan en un argumento validísimo, que deja plenamente satisfecha la razón humana, al modo que las varias demostraciones matemáticas de un mismo teorema se ven perfectamente reducidas a la unidad o concentradas en una sola.

Prueba primera: *La dependencia esencial de todo ser creado*

Dios es causa inmediata del ser finito, como causa primera y universalísima: el ser finito no se puede separar o alejar de la virtud divina, porque la intrínseca posibilidad de todo ser finito, lo mismo si se considera en abstracto que si se considera en concreto, reposa inmediatamente en Dios, fuente de toda esencia, y por grande que sea la dependencia del mismo ser finito con relación a una causa finita, subsiste ante la razón aquella dependencia primordial, íntima e inmediata con respecto a Dios, raíz primera de toda posibilidad. La dependencia con respecto a la causa segunda no será sino una huella, o, a lo sumo, una imagen de aquella superior y general dependencia.

Pues bien, toda acción, todo efecto de la causa segunda es un ser, un ser participado; luego toda acción y todo efecto participa de la misma dependencia; y sólo en virtud de aquella dependencia o apoyo que la acción o efecto tiene en la causa primera, puede la segunda proceder a la misma acción. Por consiguiente, la acción misma y el mismo efecto de la causa segunda no tienen lugar sino con dependencia inmediata de la primera causa; o, lo que es lo mismo, Dios concurre inmediatamente en toda acción y efecto de la criatura.

Es exactamente el caso de la consecuencia que se deriva de distintos principios de razón concatenados entre sí. La verdad de la consecuencia no subsiste sino dependientemente de los principios más universales; y tan inmediata es en realidad esta dependencia con respecto al principio, más universal, como relativamente a la razón próxima, que acaso sólo percibe quien alcanza la misma verdad.

Para mejor comprender esta prueba, apliquémosla al acto de la creación o de la conservación de un cuerpo. Supongo, pues, que Dios crea un cuerpo en el pleno desenvolvimiento de sus propiedades o en plena actividad, y nos preguntamos si las acciones que esta actividad importa necesitan del concurso inmediato de Dios para que tengan lugar. Si a alguno se hace difícil o problemática la hipótesis del primer instante de la creación del cuerpo, no tiene más que trasladarla a un momento cualquiera de la conservación del mismo.

De semejante cuerpo decimos que, como ser finito, no se puede concebir en su plena razón de ser, sino apoyado y dependiente del ser infinito y por esencia. Pero todo en el cuerpo es ser, tanto la sustan-

cia como sus accidentes, lo mismo el propio cuerpo que las acciones que en él y por él se realizan. La dependencia de estas acciones con respecto a Dios es tan esencial como la dependencia del cuerpo, que es causa de estas acciones; de suerte que por mucho que consideremos la dependencia de la acción con respecto al cuerpo que la produce, nunca encontraremos esta dependencia tan íntimamente radicada en la esencia misma de la acción como la dependencia que la misma acción tiene con respecto al ser por esencia que es Dios.

Entonces, pregunto: ¿si Dios está produciendo o conservando la causa en el mismo momento que de ésta dimanan la acción y el efecto, que vienen al mundo llevando consigo el sello de una dependencia más íntima con respecto a Dios, que con respecto a su causa próxima, no es esto reconocer que la acción y el efecto dependen inmediatamente de Dios, aun prescindiendo de la dependencia mediata por razón de la causa segunda conservada por Dios, por medio de la cual acción y efecto reciben también la existencia? Y como en nuestro caso ser causado y depender es una misma cosa, luego Dios concurre inmediatamente en la producción de toda acción y de todo efecto de las causas segundas.

Prueba segunda: *La eficiencia del ser finito viene de Dios*

Dios concede al ser finito la operación; lo hace participante de la actividad lo mismo que del ser. Ahora bien, la actividad, la operación no se la concede Dios a la criatura sino llegando con su voluntad soberana tan inmediatamente al acto y efecto como a su preparación y virtud de la causa segunda que por hipótesis inmediatamente produce: luego concurre inmediatamente en toda acción y efecto de la causa segunda y próxima.

El ser es por la operación, cómo por su fin inmediato y natural. La voluntad divina creadora no se detiene en lo inerte de la creación. El es vida y todo en El es vida, y deja por doquiera estampadas las señales de esta vida que es El, criador de cielos y tierra. Su sabiduría y su voluntad crean el ser para la acción. El quiere la acción tanto y más principalmente que el ser. Con esto, para negar razonablemente que Dios concurra inmediatamente a toda acción, se necesita concordar entre sí estos extremos: Dios quiere en sí misma la acción de la criatura, ni la crea sino para esta acción; y su omnipotente voluntad

no influye en la acción que quiere tan directa e inmediatamente, sino en el ser que quiere para la acción. ¿Qué especie de pantalla habrá que imaginar entre el ser y su operación para que así quede contenida la actividad divina en el ser, que no pase hasta la misma operación que tan directa e inmediatamente quiere como el mismo ser? Porque ¿qué es lo que puede coartar el influjo de la voluntad divina a sola la existencia y conservación del ser y como ponerle trabas para que no se pueda decir con propiedad que llega inmediatamente a la acción? Se dirá: es que la acción de que hablamos es acción de la criatura y no acción divina. Concedido, y no tratamos de confundir lo divino con ningún fenómeno de la naturaleza; ni siquiera nos proponemos definir si el concurso divino inmediato se ejerce por la misma acción de la causa segunda. Mas dejado a un lado todo esto, persiste la razón poniendo ante los ojos que la voluntad de Dios hacedora llega tan inmediatamente a la operación de la criatura, como al ser de la misma, que hace y que conserva.

Prueba tercera: *El concurso inmediato incluído en la Providencia*

Dios, en su divina Providencia, lo dispone y rige todo en particular. Esta disposición, régimen o actuación divina pasa a través de todas las causas segundas que hayan de intervenir, hasta las acciones más determinadas y mínimas. Luego el influjo de la divina virtud llega inmediatamente hasta estas acciones, que es lo que queríamos demostrar. Si el influjo de la divina voluntad o Providencia no llega a las acciones particulares, sino puesta de por medio la naturaleza, como entre la divina virtud y la acción de la misma naturaleza, decir que Dios lo dispone todo en particular no añade nada a la misma creencia en la creación y conservación inteligente y libre. La disposición positiva de la divina Providencia, añadida a la creación en el orden general de la naturaleza, no será sino el caso de un verdadero milagro, es decir, un hecho que según las causas naturales no debía existir.

Bueno será entonces repetir que Dios lo prepara todo en sus causas. Porque esto a su vez no dirá nada más que el hecho de la creación. En todos los casos concretos en que ocurra preguntar acerca de la Providencia de Dios, salvo en los milagros, lo que se designará con el nombre de preparación de los hechos en sus causas será la misma creación. Las causas inmediatas, consecuencia ya de otras y otras que

las precedieron, no han sido preparadas sino por esas mismas causas segundas que ya acaso no existen.

Lo cual reviste especial fuerza contra la imaginación de que Dios pudo dejar como abandonada a la actividad finita la producción de ciertos efectos muy insignificantes con relación a la gran máquina de todo el universo. Pura imaginación decimos es esto, que no razón. La divina Providencia interviene en las acciones de las causas segundas por una razón más alta que la importancia de estas mismas acciones, y si una vez se admite su intervención inmediata en una acción de la criatura, hay que admitirla siempre y en todas. La necesidad que hay de admitirla y la dificultad que pueda encontrarse en esto, es metafísicamente constante y universal. Supuesto, pues, que la divina Providencia no llegue con su concurso inmediato a todo, se puede excluir del mundo, relegándola a lo más alto del cielo en el sentido de un vago y frío deísmo. Dondequiera que haya actividad en la naturaleza, allí, en cuanto a esta actividad, no hay que hablar de intervención inmediata de la divina Providencia.

Por esto, cuando reflexionábamos sobre las sentencias de la Escritura y autoridades aducidas de los Santos Doctores que, ciertamente, expresaban una acción constante de la Providencia, que llega de un confín a otro del universo y lo dispone todo con suavidad, no titubeábamos en argüir que incluían en este gran dogma de la Providencia el concurso inmediato de Dios en todo; porque era evidente que significaban algo más y mucho más que constantemente realiza Dios en el mundo fuera del mismo hecho de la creación con sus consecuencias previstas y dispuestas en el acto de crear y de conservar el universo.

Prueba cuarta: *Dedúcese la acción inmediata de Dios de su presencia en todo*

Dios está presente en todo, como suele decirse en la doctrina cristiana, por esencia, presencia y potencia (1); está con su ciencia y volun-

---

(1) No arguyo apoyándome en la fórmula dicha, en cuanto con la distinción de los tres modos como está Dios en todas partes parece evidente que indica nuestra tesis, sino que recuerdo la expresión como la más exacta y filosófica manera que existe de significar la presencia de Dios en todo.

tad omnipotente, lo mismo en el efecto que en la causa, y en ésta, lo mismo en el momento en que dimana de ella la acción, que antes o después; luego si en algún efecto o acción influye inmediatamente, de la misma manera debe intervenir en todos. Consecuencia obvia, como quiera que el influir de Dios inmediatamente en un efecto no tiene lugar sino por esta ciencia y esta voluntad con que Dios está presente a todo; luego si influye alguna vez influye siempre, y si alguna vez deja de influir no influye nunca. Porque la intervención de Dios en la marcha del universo no se realiza inmediatamente sino por esta ciencia y por esta voluntad divinas que presiden, por decirlo así, en todos los acontecimientos pequeños o grandes.

No obstante esto, bueno será decir que está Dios presente singularmente donde brillen los mayores efectos de su poder, ciencia y voluntad soberanas; mas admitir que donde estos efectos son grandes Dios influye inmediatamente, y donde pequeños no, es un vulgar antropomorfismo; es hacer de Dios un hombre de gran poder, sí, pero que encuentra en el actuar inmediatamente en todo, los harto sabidos inconvenientes que los hombres encuentran en multiplicar su acción, frutos naturales de su limitación en el ser, saber y poder.

Prueba quinta: *La conservación del ser arguye en Dios el concurso inmediato*

Dios conserva todas las cosas: luego influye inmediatamente en todos los efectos y acciones de las causas naturales o voluntarias. El antecedente se supone cierto en buena filosofía. Réstanos, pues, tan sólo probar que, si Dios conserva todas las cosas, influye inmediatamente en todos sus efectos. Ni es esto difícil. Porque, desde luego, se ve que la conservación va al ser en concreto, según todas sus particularidades. El influjo del poder divino al conservar la cosa, lo mismo que al crearla, no es una abstracción de la mente que separa o divide lo que está unido en la naturaleza indivisiblemente. Y la acción natural o voluntaria, en concreto, anda bien unida con la causa y ser de quien dimana.

No admitir la consecuencia de la conservación al influjo, en la acción del ser conservado, es trasladar al ser no sé por qué regiones donde nada hace, y solo allí en la inercia suponerlo conservado por Dios; es olvidarse de las propiedades activas que dimanan de la esen-

cia del ser, o de las potencias en el caso del alma humana. Ni se sabe qué diría quien no admita dicha consecuencia preguntado sobre si Dios concurre inmediatamente en la producción de estas propiedades activas. Y sin embargo, el conservar el ser sustancial es conservar esta perenne dimanación.

Considérese un cuerpo que es fuente de calor: ¿será o no producido inmediatamente por Dios semejante calor que el cuerpo de algún modo produce? La conservación de aquella sustancia manifiestamente lo dice. Que no sostiene Dios las cosas al conservarlas al modo que un mecánico, por ejemplo, sostiene la llama para comunicar la acción de su calor, antes bien Dios conserva el cuerpo incandescente con todas las propiedades que forman la misma incandescencia; Dios aplica la llama estando en la llama y delante de la misma llama. ¿Qué cosa puede ya alejar a Dios de la acción inmediata? No ciertamente el cuerpo mismo que era fuente de calor, pues la divina virtud atraviesa el mismo cuerpo y va por delante de la misma llama que comunica el calor para conservar y comunicar este mismo calor.

Podrá aquí esconderse una cuestión verbal sobre si este influjo divino se debe o no llamar concurso inmediato. Pero en todo el universo no se podrá señalar una causa principal que sea tan inmediata y llegue tan íntimamente al efecto en el mismo acto de producirse, como es Dios causa inmediata de todo, y llega íntimamente a la producción de todos los efectos del mundo.

Y, naturalmente, generalizamos porque se ve que lo que con tanta seguridad discurríamos acerca de la actividad de un cuerpo fuente de calor, se aplica a toda otra propiedad activa o que se comunica. Así, la luz o su comunicación nos ofrecece otro ejemplo fácil de la acción o influjo de Dios y concurso inmediato suyo en los efectos de las causas naturales. Crió Dios, sin duda, inmediatamente la luz. ¿No continuará conservándola tan inmediatamente como la crió? Sería un error negarlo. La luz es también activa; lleva consigo ligada la acción como una realidad que dimana de ella. ¿Cómo se hará entonces para desligar estas dos cosas en el influjo inmediato de Dios, que están tan unidas en sí mismas, esto es, la conservación de la luz y su acción o difusión? Quien haya querido separar en la acción divina estas dos cosas, no habrá reflexionado en su tan íntima y natural conexión.

Lo mismo se ve en la electricidad con su pasmosa difusión o comunicación. Si Dios la conserva, y es absurdo negarlo, se deduce con

evidencia que Dios concurre inmediatamente con ella. Y lo mismo se puede ir diciendo de todas las propiedades activas que podamos descubrir en la materia. Siempre la propiedad se nos presenta demasiado unida con su actividad para que pueda pensarse en una conservación como muerta de la misma propiedad sin un inmediato concurso en su acción.

Decir que se puedan separar de hecho estas dos cosas, a saber, la propiedad activa y su acción, sin una alteración del orden físico, esto es, sin milagro, es negar las más elementales y persuasivas experiencias constantes de la vida. Pero no ya milagro, sino cosa contraria a la razón sería afirmar que Dios, estando presente, sustentando en su ser y dando su virtud a la propiedad activa de la causa quedase como obligado a ser mero espectador de la operación de la naturaleza, y recibiera, por decirlo así, de manos de la actividad criada, para conservarlo en su ser, el efecto de ésta, que El no había inmediatamente producido.

Y lo que se arguye con tanta facilidad en el caso de las fuerzas no vitales, que sólo tienen acción transeunte, *a fortiori* se argüirá en los vivientes y fuerzas vitales. Quien da y conserva la vida, que es Dios, llegará necesariamente con su acción conservadora al movimiento vital, lo mismo en la admirable evolución de la célula, que en las reconditeces de los fenómenos de la sensación, o en los más misteriosos aún del entendimiento y de la voluntad finitas. Sería absurdo separar la acción vital del influjo divino, que conserva el ser viviente, radicando esta acción tan íntimamente en el mismo ser viviente. Por consiguiente, de la conservación venimos lógicamente a concluir que Dios concurre inmediatamente en todas las acciones de sus criaturas.

Confírmase lo dicho con la autoridad de Santo Tomás

Después de discurrir por tan varios capítulos como acabamos de hacer en las pruebas que preceden, y más porque las pruebas filosóficas se entrelazan y complican con las teológicas anteriormente dadas, siente uno la necesidad de resumir y presentar unido lo vario y disperso.

Sobre todo, que, como ya indicamos, estas diversas razones se deben de poder concentrar en una, aunque no percibamos esta síntesis en toda su perfección.

Por esto, adelantándonos ahora al examen más detenido que pen-

samos proponer de la doctrina de Santo Tomás en este punto, indicaremos la trabazón de estas pruebas entre sí analizando el lugar más célebre y más capital en la materia entre todas las obras del Santo, el art. 7 de la *quaest.* 3 entre las *Quaestiones Disputatae*, *De Potentia*.

Propongo primero la conclusión del principal discurso que hace el Santo en el cuerpo del artículo, y luego pasaré a demostrar, con toda la amplitud y evidencia que me sea posible, que el gran Doctor, en este famosísimo artículo, se propuso en concreto enseñar la tesis misma corriente entre los más grandes teólogos, que afirma el concurso inmediato de Dios en todas las acciones u operaciones de las criaturas.

Dice, pues, el Doctor Angélico, al concluir su razonamiento en el cuerpo del artículo: «*Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.*»

Aunque no he hecho fuerza en las pruebas dadas del concurso inmediato de Dios en toda causa segunda por adaptar mi pensamiento a estas palabras de Santo Tomás, sin duda mis razonamientos han de aparecer empapados en la doctrina que envuelve la consecuencia final que acabamos de transcribir. Aquella suposición que, según el Angélico, completa el argumento: *Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet,* se halla más o menos explícita en cada uno de mis argumentos, como último complemento de todos ellos, a fin de poner en evidencia la conclusión común de todos, la cual es, para servirnos de las palabras del artículo que estudiamos ahora, que Dios *in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.* Esta es la tesis que hasta aquí hemos demostrado, y que con esta autoridad de nuestro gran Doctor podíamos dar por suficientemente confirmada. Mas como en un lugar de que tanto se ha disputado y se disputa todavía ha de parecer rara la evidencia, analizaremos el artículo, para que se entienda que la evidencia que de suyo parece ofrecer al lector tal como lo hemos aducido, no es ficticia, sino real y plenamente convincente. A este fin vamos a demostrar la siguiente proposición:

Santo Tomás, en la q. 3 de Potentia, a. 7, quiere de propósito defender que Dios obra inmediatamente en toda operación de la criatura

Ante todo vaya por delante del análisis del artículo mi protesta de separar esta tesis cierta de la discusión sobre si el Angélico admitió o no en este mismo artículo la tan problemática teoría de la predeterminación física. Dado el intento del presente estudio, no necesitaremos dar un sentido cierto a frases del artículo que de antiguo son muy dudosas para no pocos y que por lo mismo han recibido y continúan recibiendo explicaciones encontradas. Y que dejando en su estado de duda frases de que tanto se ha dudado, podamos lógicamente alcanzar la certeza sobre el intento principal del grande autor en todo el artículo, es fácil de concebir. Porque se da el hecho de que los que disputan sobre el sentido que hay que dar a esas frases, generalmente convienen en la afirmación que aquí propugnamos, es a saber, que Santo Tomás defendió el concurso inmediato de Dios en todo.

Pues bien, el artículo, como todos los del glorioso Doctor de Aquino, se descompone en cuatro partes, que son: a) *Proposición de las dificultades;* b) *Breve afirmación y pruebas sucintas de la tesis que se defiende;* c) *Exposición plena de la misma o cuerpo del artículo;* d) *Solución de las dificultades que se propusieron al principio.*

Vamos a reconocer que en cada una de estas partes, el objeto del autor es examinar si Dios concurre inmediatamente en todas las operaciones de la naturaleza. No aduzco en especial el título, porque basta leerlo para persuadirse que no ha de acarrearme dificultad. Expresa la simple duda: *Utrum Deus operetur in operatione naturae.*

a) *Proposición de las dificultades*

Las dificultades que se propone nuestro autor después de su escolástico, *videtur quod non,* naturalmente, por contraste, han de mostrar cuál sea el objeto del artículo y la doctrina del mismo. Si en él hay unidad, y es innegable que es máxima la unidad de plan que reina en los artículos de nuestro autor, aquel, *parece que no,* está en oposición directa con su respuesta, que empieza *Dicendum.* Por el sentido, pues, y conclusión de las dificultades conoceremos ya con certeza el sentido y doctrina del artículo. Es, por tanto, muy lógico mi plan de recorrer estas dificultades, aunque lleguen al número de 16, presentando en

cada una su tendencia y conclusión. Si todas ellas, como vamos a ver, apuntan a este blanco preciso de negar que Dios influya inmediatamente en la operación de la criatura, tendremos ya un argumento crítico de inmenso valor para afirmar, como decimos, que el propio objeto del autor en este artículo es defender el concurso inmediato que tan universalmente defienden los Teólogos. Y en efecto:

1) En la primera dificultad se deduce que, *non requiritur virtus divina in rebus operans*, de que se basta la virtud que hay en la causa segunda para una acción natural. En lo cual ya se ve que se trata del concurso de la virtud divina no como quiera, sino del concurso inmediato. Que ni sombra de dificultad sería ésta contra la afirmación de que la virtud divina concurre remotamente en toda operación de la criatura.

Confírmase que es ésta la tendencia de la dificultad por la solución que a renglón seguido apunta el mismo autor, diciendo: *Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina.* Así que para Santo Tomás lo contrario de lo que niega la dificultad sería que la virtud activa de la naturaleza dependiese en su operación de la operación divina, que sin duda sería dependencia inmediata de la actividad divina, y, por ende, concurso inmediato de Dios.

2) Contra esta solución se arguye con una dificultad tomada de la física antigua, que es como sigue: La operación de la naturaleza depende de la divina operación, como la del cuerpo terrestre *(elementaris)* depende de la operación del cuerpo celeste, se decía. Ahora bien, el cuerpo celeste no obra en la operación de cualquier cuerpo terrestre *(elementaris): ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturae.* Otra vez la conclusión no niega sino el concurso inmediato. En las premisas es evidente que se supone el influjo mediato de los cuerpos celestes sobre lo que pasa en la tierra, y con manifiesta legitimidad se podría poner por conclusión del silogismo ésta: luego hay que afirmar que Dios no obra sino mediatamente en cualquier operación de la naturaleza.

3) Del mismo modo en la tercera dificultad, que es una confirmación de la segunda, resalta que el autor entiende hablar del concurso inmediato de Dios en toda operación de la naturaleza. Porque arguye que la operación (de que se trata) de Dios en la operación de la naturaleza, no puede ser ni distinta ni idéntica a la operación de la naturaleza. Manera de objetar que no tendría la más mínima consistencia, y

ni por juego podría proponerse, si se hablase de un influjo de Dios tan sólo remoto con respecto a la operación de la naturaleza; pues en tal supuesto el más torpe vería luego que la operación divina podía y debía necesariamente ser distinta de la operación de la naturaleza. Luego evidentemente se trata del concurso inmediato de Dios en la misma acción de la criatura.

4) Se corrobora nuestro aserto con una indicación del autor antes de pasar a nueva dificultad. Escribe: *Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius*. Retuerza esto lo que venimos demostrando en las precedentes dificultades, porque aquel *possunt terminari ad idem*, manifiesta que la dificultad pasada en la mente de quien la proponía o del autor iba a negar el influjo inmediato de Dios en el efecto. Lo mismo persuade la dificultad cuarta que apunta a probar que es imposible este orden, *secundum prius et posterius* entre el influjo divino y el de la causa segunda. Porque este orden, dice la dificultad, no puede subsistir entre dos que inmediatamente converjan hacia una misma cosa. *Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem.* De manera que está explícito el autor sobre que la cuestión es acerca de un inmediato influjo en el efecto.

5) En la quinta dificultad del hecho manifiesto de que Dios puso en las cosas fuerzas naturales, se arguye que también les concedió que realizasen (*perficerent*) operaciones naturales; y que por lo tanto no es ya menester que la virtud divina opere en la acción de la naturaleza. En lo cual la operación que se niega de parte de la virtud divina es evidentemente el concurrir de un modo inmediato en la acción de la naturaleza.

Antes de proseguir argumentando el autor con la consabida fórmula, *Sed dices*, debilita algún tanto la anterior dificultad recordando la necesidad de la conservación de las mismas fuerzas naturales.

6) Prosigue en seguida como refutando esta solución de la dificultad anterior con la sexta. Esta, pues, va a invalidar el argumento con el cual del hecho de la conservación deducimos el hecho del concurso inmediato. Con lo cual otra vez se pone como de relieve que la dificultad supone que la cuestión es, si Dios concurre inmediatamente en la operación de la criatura. Porque es demasiado evidente que si Dios conserva las fuerzas naturales, remotamente al menos concurre a su acción.

7) Más claro aún resalta el objeto del artículo en la dificultad séptima. Porque en ella de la hipótesis que Dios tenga que obrar en la operación de la naturaleza, se deduce que será menester que Dios añada para la operación una nueva virtud a la natural de la causa segunda, y como la virtud añadida se encuentra por el mero hecho en las condiciones de la natural, y Dios debe obrar en su operación, a la misma nueva virtud deberá Dios añadir una tercera virtud, y así, una cuarta, quinta, etc., hasta el infinito, haciéndose con esto imposible toda acción natural. Se investiga, pues, si es menester un concurso actual e inmediato de Dios ultra la virtud natural de la causa.

8) Lo mismo se desprende de la dificultad octava, en la cual se parte del principio que la naturaleza procede por necesidad en sus operaciones, y se llega a la fácil conclusión: *Ergo posito calore sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso,* esto es, que produzca con el calor la calefacción.

9) La nona indica bien los elementos del problema. Porque se funda en que la acción de Dios y la acción de la naturaleza son cosas harto inconexas *(disparatae)* para que en la operación natural tengan que hallarse siempre unidas. Y que no vayan a una, sino cada cual por su lado, se prueba con que la acción de Dios es acción de su libre voluntad, mientras que la de la naturaleza es necesaria. Así que el problema es averiguar si la virtud divina y la natural concurren o no inmediatamente en una misma operación, que esto y no otro es lo que el argumento prueba ser difícil o imposible.

10) Ni es menos convincente para nuestro aserto el ver propuesta la dificultad décima. Está traída del principio que la criatura por su acción es una semejanza de la divina bondad, lo cual, se continúa diciendo, no sería verdadero, si no se bastase para la operación. Se concluye así: *Sufficit ergo creatura ad agendum, sine hoc quod Deus in ea operetur,* esto es, se basta para la acción preparado todo, sin concurso inmediato de Dios.

11) De la undécima bastará recordar la conclusión para evidenciar lo que demostramos. Porque dice: *Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari;* que es como si dijese, luego no hay concurso simultáneo de Dios en todo: *Simul in eodem.* Nótese bien: la palabra *in eodem,* según el curso de la dificultad, podría referirse a lugar, o tomarse como abstracta, refiriéndola al agente natural, traduciéndose por el neutro, *en lo mismo.* Pero esta duda gramatical no

quita nada de la certeza del sentido de la conclusión cuanto al punto que discutimos. Siempre resulta que Santo Tomás concluye su argumento contra su propia sentencia diciendo: luego Dios no puede obrar simultáneamente con la naturaleza en lo mismo (o en el mismo lugar).

12) La duodécima dice a las claras que es cuestión del concurso inmediato, aun para el caso de la voluntad libre. La consecuencia es: *Ergo non operatur* (Dios) *in voluntate operante*. Esto porque no habría dejado al hombre en manos de su consejo, si siempre operase en su voluntad. Manifiestamente esto va a negar el concurso inmediato, porque la fuerza de la dificultad está en que siempre opere Dios en la voluntad humana, esto es, hasta llegar a su mismo acto. Si en algún punto o momento, al menos en el mismo acto, Dios no operase, ya se concebiría claro que pudiese Dios haber dejado al hombre en manos de su consejo, es decir, en aquel punto o momento o en el mismo acto.

13) Lo mismo nos dice la décima tercera, la cual se funda en que, *Voluntas est domina sui actus*. Esto parece que no sería verdad, si se necesitase para el mismo acto la operación divina de la cual no es dueña la voluntad. Si se tratase de sólo un influjo o concurso remoto la dificultad sería, desde luego, evidentemente nula.

14) La décima cuarta radica en esotro concepto de la libertad: *Liberum est quod causa sui est*. Porque de aquí parece deducirse que lo que no puede obrar sin otra causa que obre en ello no es libre en su operación. Pero esto, para que tenga algún viso, se ha de entender de otra causa que obre inmediatamente en el acto libre; que si sólo se entiende de una causa remota con respecto al acto libre ya se ve que no ofrece dificultad.

15) Entre las principales dificultades que en todo tiempo se han encontrado contra la doctrina del concurso inmediato de Dios en la naturaleza y voluntad, hay una que sobresale entre todas, la cual ha sido torcedor de muchos ingenios. Es la que aquí figura como décima quinta. Consiste en la aparente consecuencia que de esta doctrina parece poderse deducir, diciendo: Si Dios concurre inmediatamente en todo, será autor principal de todo lo malo moral o físico que existe en el mundo. Nuestro autor expresó esto con las siguientes palabras: *Sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur, quod est*

inconveniens. Subrayo las palabras *in operatione voluntatis et naturae* porque sin duda indican que el influjo de Dios, de que se habla, llega directamente, no sólo a la naturaleza o a la voluntad, sino a sus operaciones; esto es, se habla del concurso inmediato de Dios en la acción de la naturaleza o de la voluntad.

16) Se cierra la serie con un argumento que tiene el mismo corte de la primera dificultad. En ésta se había dicho: huelga el concurso divino en la operación de la causa segunda, porque se supone que la causa segunda es suficiente para su propia operación. En la décima sexta se dice: huelga la causa segunda si Dios actúa en su operación, porque para ésta basta, sin duda, el influjo divino. Y así siempre en toda esta larga serie y grande aparato de dificultades se ve que la cuestión entablada es, si existe o no un influjo de la virtud divina en la misma operación de la naturaleza o de la voluntad; es decir, si existe o no un concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las criaturas.

b) *Afirmación de la tesis y esbozo de las razones en el «Sed contra» del artículo*

La segunda parte del artículo, la cual empieza con la expresión *Sed contra* (1), y se continúa hasta el llamado cuerpo del artículo *(Respondeo Dicendum)*, ha de permitirnos también descubrir el propósito del clarísimo autor y sentencia que propugna.

Bien sabido es que en la parte así determinada en sus innumerables artículos, el Angélico da a conocer de ordinario su sentir y verdad que defiende, sirviéndose de alguna breve sentencia de la Escritura o de algún escritor eclesiástico antiguo, o gran filósofo, que diga muy claro, en la materialidad de las palabras, lo que el mismo Angélico se propone enseñar. Además, muchas veces añade alguna sucinta razón en favor de lo que luego se propone explanar más a fondo.

En nuestro caso reúne hasta cinco de estas autoridades o razones

---

(1) En las dificultades segunda, cuarta y sexta ha usado el autor la misma frase: *Sed contra.* Pero allí, como es evidente, la frase no sirve para la distinción de las partes principales del artículo. El *Sed contra* que sirve para esto es el que se halla después de la dificultad décima sexta.

teológicas o filosóficas. Se trata, pues, ahora de demostrar que en estos cinco argumentos nuestro autor tiende, principalmente, a la afirmación del concurso inmediato de Dios en la operación de la criatura.

1) La primera autoridad es la sentencia de *Is.* 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, la cual viene escueta, sin ningún comentario. Por consiguiente, la sentencia en sí misma considerada debe de decir muy claramente lo que pretende enseñar el Santo Doctor (1). ¿Qué dice, pues, la sentencia de Isaías? Dice que el Señor ha obrado en nosotros todas nuestras operaciones.

Si, pues, ya que no discurre más el Santo, tampoco queremos discurrir nosotros sobre el sentido que haya que dar a estas palabras, nos encontramos con que ellas, y por tanto el mismo Santo Doctor, sólo afirman que Dios hace en nosotros cuanto nosotros hacemos; manera de decir que ciertamente significa algo muy inmediato del concurso de Dios en nuestras obras.

Forzar el sentido de la palabra *in nobis*, para que signifique en la mente de Santo Tomás lo mismo que por nuestro medio, es, cuando menos, arbitrario (2).

2) La segunda razón, como quiera que es un discurso que hace el mismo profundo autor, es mucho más explícita, como vamos a ver: *Sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum*, dice. Y brevemente hace resaltar con un ejemplo que la obra del artífice no se realiza sin la obra de la naturaleza. Con lo cual llega a su conclusión: *Ergo et Deus in operatione naturae operatur.* Donde dos razones evidentes inducen a pensar que afirma el autor un influjo inmediato de Dios en la misma operación de la criatura.

---

(1) Decimos, la sentencia en sí misma considerada, porque atendidas otras circunstancias a que atiende la exégesis bíblica la sentencia pierde, como vimos, mucho de su claridad.

(2) Se confirma muy eficazmente esta interpretación de lo que aquí dejó implícito el Angélico por el siguiente testimonio suyo, tomado del l. 3, *Contra Gent.*, c. 89. Este capítulo se intitula: *Quod motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis.* Y la primera razón que da para probar su aserto es la misma sentencia de *Is.* 26, 12, pero añadiendo esta consecuencia, que es su comentario en el sentido que decíamos: *Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.* Véase, además, l. 3, *Contra Gent.*, c. 67 y l. 2 *Sent.* d. 28, q. 1, a. 1 in c. al final.

La primera es que no dijo que Dios ha de operar en la potencia o virtud natural, sino en su operación, que es un modo de expresar muy al vivo lo inmediato del divino influjo en la misma acción.

La segunda razón es que afirma el Santo un influjo de la virtud divina en la operación semejante en lo inmediato y actual al influjo de las fuerzas naturales en una obra de arte. Ahora bien, en toda obra de arte las fuerzas naturales dirigidas o aplicadas por el artista operan en la obra artística al menos tan inmediatamente como la misma dirección del artista. *Luego también Dios, obrando, según Santo Tomás, en toda obra de la naturaleza, como la naturaleza obra en toda obra de arte, obra o concurre inmediatamente en todas las obras de la naturaleza.*

3) El tercer argumento del artículo procede del hecho que hay causas universales que extienden su influjo a efectos múltiples, como sucede en el ejemplo, de que se vale el autor, del sol que influye generalmente en todo lo de la tierra. La conclusión: *Ergo quidquid operatur natura, etiam Deus operatur,* no aparece con tanta evidencia como en el argumento anterior que se haya de interpretar, cuanto la naturaleza opera también Dios lo opera inmediatamente; porque la acción del sol, distinguiéndose la virtud del sol del mismo sol, no puede ser en rigor tan inmediata. Mas como veremos, en el cuerpo del artículo el mismo autor se cuidará de explicarnos que en Dios su virtud se identifica con el mismo Dios; y así, cuando leemos en la conclusión, cuanto opera la naturaleza lo opera también Dios, si queremos seguir la mente del Santo Doctor hemos de entender que *cuanto opera la naturaleza lo opera también Dios inmediatamente.*

4) Por lo que toca al cuarto argumento no hay por qué entretenernos ahora en probar que la conclusión a que en él apunta el autor sea que Dios concurra inmediatamente en toda acción de la naturaleza. Porque no es sino un esbozo del argumento que se apoya en el hecho de que todo necesita de la acción conservadora de Dios, y en el cuerpo del artículo hemos de ver el alcance que el Doctor Angélico concede a este argumento.

5) El quinto argumento, a pesar de su profundidad es tan diáfano, que sin atender a ulteriores explicaciones del autor nos pone ya ante los ojos que el intento del mismo es defender el concurso inmediato de Dios. Se funda en la presencia de Dios en todo por esencia, presencia y potencia. Y como no se puede decir, arguye el Santo, que la virtud divina, en cuanto se halla en las cosas, esté ociosa, luego,

concluye, opera en la naturaleza. ¿Pero se ha de entender que dice el autor, al menos implícitamente, luego la virtud divina opera inmediatamente en la operación de la naturaleza? Así es, en efecto, porque en seguida añade: *Nec potest dici, quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio: ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.*

El preclaro autor había deducido: luego Dios opera en la naturaleza, porque no está en ella ocioso. Nos preguntábamos si había de entenderse que Dios opera inmediatamente en la misma acción de la naturaleza; y él mismo nos responde, que *al operar Dios en la naturaleza no opera otra cosa que lo que la naturaleza, puesto que no hay en ella sino una operación*, y que por esto *(ergo)* opera en cualquiera operación de la naturaleza. De manera que según el Angélico, Dios hace algo dondequiera que hay una naturaleza en acción. Evidentísimamente no trata de si hace la misma naturaleza o virtud que en ella subsiste, sino de si hace aquello que hace la naturaleza. Advierte que no hace sino lo que la naturaleza hace, con el supuesto, que no hay allí sino una operación; y por esto concluye que, *in qualibet naturae operatione Deus operatur.* Luego entiende que la misma operación de la naturaleza inmediatamente se debe al influjo divino, aunque también se deba a la naturaleza. Esto es apodíctico.

Esta argumentación del Santo debería tenerse más en cuenta de lo que se tiene, cuando se aduce este famoso artículo, ya que con evidencia expresa el principal objeto y la principal afirmación del claro autor en él. ¿Por qué cuando luego se encuentra en el cuerpo del artículo o en la solución de las dificultades alguna palabra o punto oscuro se quiere concentrar en eso oscuro lo que quería decir el Santo, aun a costa de ponerle en abierta contradicción con lo que había dicho tan claro aquí, al final del *Sed contra*? Pero sea de esto lo que fuere, según esto claro, y según lo otro que tantas disputas ha ocasionado, siempre queda en pie que Santo Tomás, en ese artículo, defiende el concurso inmediato, como continuaremos viendo.

c) *Desarrollo de la doctrina en el cuerpo del artículo*

Como decíamos, no será menester discutir ciertos pormenores de esta parte del artículo. Entrar en esta discusión sería perder de vista o distraernos de lo que sólo nos interesa en este trabajo, que es po-

ner de relieve que el autor del artículo defiende que Dios concurre inmediatamente en la operación de la naturaleza.

Basta leerlo con atención para persuadirse de esto. Desde luego da la respuesta a la pregunta del principio: *Utrum Deus operetur in operatione naturae* con la fórmula categórica, *Respondeo. Dicendum.* Y lo que hay que decir, según el autor, es, *Deum operari in natura et voluntate operantibus.* El cuerpo del artículo consta de dos partes. La primera se extiende en la refutación del error, según el cual la naturaleza nada hace por virtud propia, esto es, refuta el *ocasionalismo.* Su conclusión y transición a la segunda parte, dice así: *Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante, Deus operetur: quod quidem, qualiter intelligi possit ostendendum est.*

Se pone, pues, el autor en la segunda parte a explicar los modos cómo Dios interviene en cualquiera acción de la naturaleza. Subrayamos la palabra *acción* para que se recuerde que el problema que se agita es, *cuál sea la obra de Dios en la accion de la naturaleza.* Y queremos averiguar si el autor defiende que Dios influye inmediatamente en dicha *acción.*

Como la explicación a fondo que da el gran Doctor empieza, naturalmente, *ab ovo,* quiero decir, que comienza por recordar el influjo más remoto de Dios en la acción, influjo remoto que consiste en el mero hecho de haber dado Dios el ser a las fuerzas naturales, podemos prescindir de buena parte del artículo y recordar sólo el punto principal en que tenemos por cierto que el autor afirma la eficiencia inmediata de Dios en la acción de la naturaleza. Va comparando el influjo de la virtud divina con el de las causas universales en los efectos que se les atribuyen, y dice: *Sed in hoc differt quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum, non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed si-*

cut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur.

Llamo principal esta parte porque, evidentemente, tratándose de resolver la cuestión, *Utrum Deus operetur in operatione naturae,* es parte principalísima de la explicación y respuesta que se da, lo que pone la virtud divina en inmediato contacto con la operación. Además, se ha de llamar principal en la mente del Santo la conclusión del cuerpo del artículo, la cual es a un tiempo síntesis de las razones que ha dado en el mismo, y nueva confirmación de todas ellas con las que viene a poner el sello a su largo razonamiento.

Pues bien, que el pasaje transcrito contenga o enseñe la tesis de la eficiencia inmediata de Dios en la misma operación de la naturaleza nos parece tan obvio, que tememos ser impertinentes declarándolo con más palabras. Porque nos dice muy alto este influjo inmediato de Dios, aquel hacer notar que la esencia divina, esto es, Dios mismo *se encuentra donde quiera que se halle su virtud*, en oposición a lo que pasa con la acción solar, por ejemplo, que donde está la luz o el calor del sol no está precisamente por necesidad el mismo sol. Lo propio significa el añadirse que *Dios es su virtud;* cosa que no sucede en el cuerpo celeste. Porque estas dos advertencias se ponen para sacar la consecuencia de que en cuanto todas las cosas necesitan para sus operaciones de la virtud divina se puede decir que Dios obra en todas ellas, no pudiéndose decir lo mismo de los cielos o de los astros.

A todo esto, ya bastante transparente, se agrega que después de repetir en síntesis las cuatro maneras o razones que había expuesto, añade aquel aditamento y refuerzo de las mismas razones, que empieza: *Et cum coniunxerimus his.* ¿Quién negará al leer estas palabras que el santo autor trata de precisar su respuesta a la cuestión propuesta y de poner en su punto lo que precisamente en este artículo quiere enseñar? Y lo que añade va directamente a declarar lo inmediato del influjo divino en todo, esto es, en todas las operaciones de la naturaleza. Pues suma con lo dicho en toda la argumentación, primero, *quod Deus sit sua virtus,* que ya se lo habíamos visto añadir a la cuarta razón o manera de influir Dios en todo, y segundo, *quod sit intra rem quamlibet..... sicut tenens rem in esse,* que es en sustancia apoyarse sobre la quinta razón del *Sed contra* tomada de la presencia de Dios en todo; la cual razón o presencia de Dios en la forma en que la tomaba

el Angélico, vimos que con toda evidencia probaba la tesis del influjo inmediato de Dios en todas las operaciones de la naturaleza.

d) *Solución de las dificultades propuestas al principio del artículo*

Con verdadera satisfacción entro en esta parte de mi tarea, por el resplandor de luz y verdad que en ella contemplo. En efecto: recorriendo las 16 soluciones correspondientes a las 16 dificultades antes dichas, en cada una de estas soluciones veo manifiestos indicios de que el objeto del artículo es defender el influjo inmediato de Dios en la operación de toda la naturaleza (1).

La solución ad 1um afirma que la virtud natural de lo criado basta en su orden para la operación; pero se requiere para la misma la virtud divina, como está dicho. Dado que la dificultad decía que bastaba la virtud creada para la acción natural, responder el Santo con la advertencia, pero se requiere la virtud divina, sin duda quiere decir que se requiere en la misma acción. Pero esta intervención inmediata de la virtud divina no puede entenderse de algo sobreañadido a la virtud creada. Pues dice que se requiere la virtud divina, como está dicho. Ahora bien, lo que más claro acaba de decir al final del cuerpo del artículo, es que la virtud divina es el mismo Dios. Recuérdense las dos advertencias: *Et iterum, Deus est sua virtus..... Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus*. ¿Qué mayor evidencia se puede desear de que no se trata sino del influjo inmediato de Dios en la operación de la naturaleza?

2) La dificultad segunda alejaba el influjo de Dios de la operación de la naturaleza cuan lejos queda el cielo de la tierra, a pesar del influjo que el cielo ejerce sobre ésta. Con razón el Santo, ad 2um, se contenta con llamar la atención sobre que este comparar el influjo del cielo sobre la tierra y el influjo de Dios en la operación de la naturaleza, no se extiende a todo. Y con razón, nosotros podemos añadir que por esta respuesta se ve que defiende el influjo inmediato de Dios

(1) Para evitar enojosas repeticiones de la palabra dificultad, nos servimos de las tan usadas abreviaciones, ad 1um, ad 2um, etc. Ad 1um significa también la solución que da el artículo a la primera dificultad, y así sucesivamente ad 2um, etc.

en la operación natural. Pues sin ninguna duda, esta solución ad 2um se remite al pasaje que poco ha estudiamos, en el cual tan de propósito se hace notar que el influjo de Dios en la operación natural es inmediato, en oposición al influjo del cielo sobre la tierra, que sólo se verifica por una virtud intermedia distinta del mismo cielo.

3) También es completísima la prueba de que ad 3um se trata de que Dios influye inmediatamente en la acción de la naturaleza. Se impugnaba lo que quería defender el autor con la disyuntiva, que en el caso de obrar Dios en la operación de la naturaleza, la operación de Dios y la de la naturaleza serían una misma o distintas; y se pretendía que ni podían ser una misma, ni podían ser distintas. Ahora bien, ad 3um dice que en la operación en que Dios obra moviendo a la naturaleza, no obra la naturaleza; mas sin insistir en esto, prosigue con esta categórica afirmación: *Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae.* Compárense bien los términos de la cuestión. Se discute, *Utrum Deus operetur in operatione naturae.* Se objeta que una respuesta afirmativa no puede ser verdadera, porque no puede decirse que una misma operación sea operación de la naturaleza y operación de la virtud divina o de Dios; y el Angélico Doctor, después de advertir que hay una operación de Dios que no es operación de la naturaleza, concluye, *pero la misma operación de la naturaleza es también operación de la virtud divina.* Quien no haya olvidado que virtud divina quiere decir para Santo Tomás el mismo Dios, verá con evidencia que aquí nuestro autor defiende el concurso inmediato o que Dios obra inmediatamente en la operación de la naturaleza.

Prosigue la respuesta, y dice: *Sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.* Para penetrar el alcance de esto en la mente del autor, hay que recordar que según el mismo, si en algún caso el principal agente, o que se llama tal, no llega inmediatamente a la operación del instrumento, ciertamente esto no se puede decir cuando el principal agente es Dios; porque El *est sua virtus* y está *intra rem quamlibet sicut tenens rem in esse*, que son cosas que arguyen en este agente principal, que es Dios, la inmediación más grande en el influir en los efectos de la naturaleza.

Ad 3um se termina con que, *Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter Deum et naturam*, en que no insistimos, porque basta lo dicho.

4) La solución ad 4um, aunque contiene pocas palabras, nos da

también una preciosa indicación de que se trata de que Dios obra inmediamente en la operación de la naturaleza.

Porque dice: *Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius.* Al leer esto en el debate presente ocurre en seguida preguntar: ¿En qué operan inmediatamente tanto Dios como la naturaleza? A lo que se responde con la mayor evidencia, según la mente del clarísimo autor: Sin duda en la misma operación de la naturaleza.

La dificultad llega tan sólo de soslayo contra la tesis del mismo autor (1). Porque directamente va contra la solución incidental que se había dado de paso y con pocas palabras a la tercera dificultad de la serie. Aquella solución no era la definitiva que dará el Santo, ad 3um, antes bien en cierta manera parecía contradecirla, como quiera que partía del supuesto de que se admitiese el segundo miembro de la disyuntiva propuesta en la tercera dificultad; y en la solución ad 3um decididamente afirma el primero al decir, *ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae.* Ahora, ad 4um, insiste en esto, diciendo: *Tam Deus quam natura immediate operantur.* Mas advierte que esta intervención inmediata de los dos agentes en lo mismo, tiene lugar aunque los dos, a saber, Dios y la naturaleza, estén ordenados *secundum prius et posterius.* Que si bien la argumentación 4 no procedía contra la solución ad 3um, hasta cierto punto parecía valer *a fortiori* contra ésta; pues en ella más positivamente que en la seudosolución de la dificultad 3 se afirma que dos agentes concurren a lo mismo.

5) La dificultad declaraba que la causa natural tiene todo lo necesario para ser principio de su operación. Mas la réplica ad 5um, explica mejor que la causa segunda no es principio de su operación sino en su orden, esto es, para operar como instrumento de la virtud superior. Si eliminamos de la operación esta virtud superior, la virtud inferior no tiene acto posible. *Unde exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.* Cuál sea en la cuestión esta virtud supe-

---

(1) Por lo mismo que no es directa nos parece necesaria transcribirla aquí por entero. Dice así: «Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius. Sed contra. Ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operantur effectum naturalem. Ergo, operatio Dei et operatio naturae, non se habent secundum prius et posterius.»

rior, nos lo ha enseñado bien Santo Tomás en lo que precede: es Dios mismo, obrando tan inmediatamente en todo como la misma causa segunda en su propia operación.

6) La sexta dificultad distinguía bien entre el conservarlo Dios todo, y el influir en todo. La solución ad 6um no tiene qué decir contra tan buena distinción, pero no admite la consecuencia. Dice así: *Deus non solum est causa operationis naturae, ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis ut dictum est.* Evidentemente reconoce de alguna manera el autor que el mero hecho (sin sus consecuencias y circunstancias) de conservar Dios en su ser la vitud natural no bastaría para que se afirmase que Dios es causa de la operación de la naturaleza. De suerte que hace recordar aquí la consideración final del cuerpo del artículo, que dice: *Et cum coniunxerimus his*, etc., que echa la luz más clara sobre todas las razones, en cuanto prueban que Dios es causa inmediata de la operación de la naturaleza.

7) La dificultad séptima era una de esas falacias y juegos del discurso que luego deslumbran, y de los cuales se penetra muy fácilmente su fuerza demoledora de la verdad. Esta fuerza consiste en que el verdadero punto de la dificultad apenas se expresa, sino muy taimadamente al principio, en una palabra, o va implícito en una hipótesis, que pasa inadvertida; y toda la consideración va llevada por la afluencia de afirmaciones categóricas y evidentes que sólo sirven para adornar la misma falacia que pasa por alto. Aquí lo capcioso está en la siguiente frase: *Oportet quod operando Deus aliquid rei naturali tribuat.* Si no se corta aquí el paso al adversario, el raciocinio procederá inexorable probando con evidencia que no es necesario que Dios obre en la operación de la naturaleza. Porque esto que operando hace Dios, dirá la razón, abarcando claramente todos los casos posibles, basta o no basta añadido a la naturaleza para que ésta proceda a su operación. Si basta, ¿por qué no decir más simple y racionalmente que ya bastaba la misma naturaleza sin tal aditamento? Y si no basta, será menester el proceso al infinito para llegar a la operación.

La raíz de la dificultad está en suponer que al operar Dios en la operación de la naturaleza, opera con algo que no es su propia virtud: La solución ha de ser, por lo tanto, decir que Dios obra en la operación de la naturaleza inmediatamente concurriendo con su propia virtud. Respondido esto ya no tiene lugar aquel juego de palabras sobre si basta o no basta lo que Dios hace para que la naturaleza pueda ope-

rar. Basta dicha virtud divina, y a nadie se le ocurre decir entonces que consiguientemente bastaba ya la sola naturaleza sin esta virtud divina.

¿Da en realidad el Santo esta solución? Lo tenemos por evidente. Porque es facilísimo de ver que toda la profunda explicación ad 7um, se concentra en mostrar, que sólo entonces podría obrar la naturaleza sin que Dios obrase en su operación, cuando recibiese en sí misma la virtud divina *(nisi daretur ei quod esset universale essendi principium)*, al modo que un instrumento de arte sólo entonces podría obrar sin la causa inteligente, cuando recibiese en sí el acto de entender. Para nuestra tesis esto nos basta abundantemente.

Que la respuesta del Santo Doctor no enseñe sino esto, es otra cuestión. Por nuestra parte, así lo creemos ver, mas ahora no disputamos acerca de este punto.

8) La solución ad 8um concuerda con todo lo dicho. Se fundaba la dificultad en que la naturaleza es necesaria en su operación, si no está *per accidens* impedida. De aquí se sacaba que, sin el influjo divino, también realizaría su operación. La respuesta hace notar que el ser necesaria la acción de la naturaleza, *constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae.* Lo cual es decir formalmente que no se excluye que Dios inmediatamente influya, pues, *virtus causae primae* es el mismo Dios.

9) Lo mismo se ha de decir de la solución ad 9um. Porque aquí la dificultad embrollaba la cuestión con decir que Dios y la naturaleza son dos causas inconexas *(omnino disparatae)*, y que, por tanto, cada una de las dos podrá operar sin la otra. La respuesta, al contrario, enseña que no es verdad que estas dos causas puedan operar cada cual por su lado sin la otra; porque, *voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.* Esto último es, exactamente, lo que defendemos, es a saber, que la voluntad de Dios tiene que influir inmediatamente en la operación de la naturaleza. Porque, cierto, la operación de la voluntad divina de que aquí habla Santo Tomás, no es algo creado e interpuesto entre la misma voluntad divina y la operación de la naturaleza, sino el influjo inmediato del querer divino.

10) También la solución ad 10um lleva el mismo camino de enseñarnos la actividad e influjo de Dios en la acción de la naturaleza. La semejanza que se objetaba entre la bondad divina y la criatura en

cuanto capaz de su natural operación no se extiende a ser una igualdad. *Et ideo,* añade el autor, *sicut imperfectum indiget perfecto; ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina.* Esto es, según lo dicho hasta aquí, en especial en la anterior solución, necesita la virtud creada del influjo de la voluntad divina en su misma operación.

11) Curiosa era la undécima dificultad, y traída de un ejemplo difícil, a propósito para hacer más difícil nuestra cuestión. Dos ángeles, se decía, no pueden estar en un mismo lugar, según enseñan algunos, para que no se confundan sus operaciones. Ahora bien, Dios dista de una naturaleza cualquiera más que ningún ángel dista de otro; luego tampoco Dios y la naturaleza pueden simultanear su acción o influir simultáneamente en un efecto. *Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.*

Que no valga el difícil ejemplo para llegar a tamaña consecuencia lo prueba el Santo ad 11um declarando que no hay paridad de razón. Porque entre un ángel y otro ángel no existe la subordinación y orden de causa y efecto; entre Dios y la criatura, sí. Luego podrá ser muy lógico decir que Dios influye donde la criatura influye; mientras que no se ve ninguna verosimilitud de que donde un ángel influye haya simultáneamente de influir otro.

12) La duodécima dificultad planteaba el famoso problema de concordar el concurso de Dios con la libertad humana. Si Dios obra en la operación de la voluntad, decía, *no estará puesto el hombre en manos de su consejo.* La respuesta ad 12um es, que la sentencia del Eclesiástico no niega que Dios obre en la voluntad; que para verificarse ésta basta que Dios haya dado a la voluntad del hombre el dominio de su acto; *ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis;* esto es, que no haya puesto ninguna traba invencible a la misma voluntad para que pueda tender a uno u otro de dos extremos entre los cuales se ejercita la libertad.

Pues bien, que esto concuerde con que el artículo trate precisamente del influjo inmediato de Dios en el mismo acto de la voluntad salta a la vista, para quienquiera que admita que en el caso de influir Dios en el acto libre de la voluntad este influjo o concurso se puede llamar en alguna manera indiferente en cuanto no determina un extremo más que su contrario en el uso de la misma libertad. Pero que sea posible semejante influjo de Dios, es decir, de alguna manera indiferente al modo dicho, es lo que manifiestamente supone la respuesta

que examinamos. Porque en el mismísimo momento que afirmaba Santo Tomás la eficiencia de Dios en la voluntad, pues escribía, *Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur*, añadía, *sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis.* Aquel no estar *obligata* la voluntad del hombre, primero, no se entiende en sentido moral, sino físico y absoluto; y segundo, sobre todo se entiende que no queda ligada por el mismo influjo de Dios de que está hablando, del que supone que deja al hombre en manos de su consejo o con dominio de su acto. Luego es matemáticamente evidente que se quiere hablar de un influjo de Dios, eficiencia, concurso o como quiera apellidarse, que es de alguna manera indiferente y deja físicamente libre y no ligada la voluntad.

13) En el mismo sentido abunda la solución ad 13um. Más aún: es materialmente la explanación de la respuesta anterior, pues dice así: *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* (1). Todo lo cual hace pensar sin duda en un influjo de Dios que no es causa determinante del acto humano libre, aunque con toda propiedad sea causa del efecto de la voluntad, que es el acto libre. Mas el que no sea causa determinante, no depende de que sea causa más o menos remota, pues, según todo lo que precede, es causa inmediata; sino que esto depende del decreto de la divina voluntad que sólo quiere concurrir, conforme a las particulares condiciones necesarias para la voluntad en el mismo ejercicio de la libertad humana.

14) Según la dificultad décima cuarta, lo que había de ponerse en salvo para sostener lo que se proponía el autor del artículo era que la voluntad es causa de su acto, aunque también lo sea Dios. Al hacer esto, la solución ad 14um da un triunfo completo a nuestra interpretación. Porque se contenta con decir: *Non quaelibet causa excludit*

---

(1) El comentario más natural y espontáneo a estas palabras sería llamar la atención, subrayando sus distintas frases, sobre cuán contrarias sean a la teoría de la predeterminación física; pero no tratamos ahora de esto.

libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae. Y ¿qué es *causa cogens* en buena escolástica? Es la que de tal manera causa que no deja actuar a la que coacciona. Por otra parte, como se ve, toda la fuerza de la solución está en que Dios, al influir en el acto de la voluntad, *non est causa cogens.* Luego es lógico y obvio a más no poder interpretar esto diciendo que Santo Tomás en este punto trataba de sostener el influjo de Dios en el mismo acto libre o concurso inmediato, pero excluyendo que Dios coaccione nuestra voluntad.

15) Vimos que la dificultad décima quinta apuntaba a negar que Dios influye inmediatamente en la operación mala de la voluntad. En la solución ad 15um, el autor evidentemente sostiene lo que allí se quería negar: afirma el influjo inmediato de Dios en lo material de la acción pecaminosa. Nos consta esto positivamente, pues escribe: *Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam.* Es manifiesto que aquel *quidquid perfectionis.....* significa la entidad material del pecado, prescindiendo de su repugnancia a la razón y a la ley de Dios, que hace que sea malo en cuanto libre, y que sólo sea responsable de él la persona humana que lo comete.

He aquí la explicación que añade el Santo. Dice: *Quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.* Lo malo, pues, de la acción es una deficiencia, y deficiencia sólo del hombre, de la causa segunda. ¿En qué consiste esta deficiencia? En que aquella acción, que está en la voluntad humana, está en disonancia con la razón directora de la misma voluntad con respecto al supremo fin del hombre, y por esto todo el hombre en aquel acto está como caído de su dignidad de criatura racional. Mas como quiera que Dios, por sus altos designios, ha dejado la determinación de aquel acto al mismo hombre, nada de ese desconcierto trasciende hasta el mismo Dios. Porque toda la malicia del pecado pura y exclusivamente consiste en el desorden de la determinación en cuanto tal. Porque determinarse es escoger, y pecar es escoger mal contra la ley de Dios conocida por la razón.

Por esto, el concurrir Dios a la materialidad del acto del pecado no es cooperar al mal, ni tiene que ver con la malicia del acto. Y, al contrario, la perfecta rectitud de la intervención divina consiste en la conformidad de la divina voluntad con la soberana luz de su entendi-

miento en aquellos altos designios con que creó y conserva al hombre en su libertad.

16) Más fácil es la solución ad 16um. La dificultad atañe a la cuestión general, y en todo caso quiere excluir la eficiencia de Dios en la operación de la naturaleza, porque si Dios obrase en esta operación, se dice, inútil es ya que obre la naturaleza; llega tarde; ya está hecha la obra por Dios.

Notemos por última vez aquí cuán cierto es que se habla de un influjo de Dios inmediato en la acción. Toda la dificultad va a probar que supuesto el influjo de que se habla y que se atribuye a Dios, huelga el influjo de la causa segunda. ¿Holgaría éste si el influjo divino de que se habla sólo fuese remoto? Evidentísimo que no: porque puesto cualquier influjo remoto todo queda por hacer mientras no llegue el inmediato.

Y la respuesta del Santo Doctor, repite: *Deus perfecte operatur ut causa prima,* se entiende en la misma operación, que de esto se trataba, y esto es lo que hasta el fin del artículo hemos ido viendo y demostrando.

Y sea lo dicho hasta aquí, de la q. 3, a. 7 *De Potentia*, a modo de introdución para el estudio que nos proponemos hacer acerca del pensamiento de Santo Tomás en este punto preciso del influjo de Dios sobre las operaciones de la naturaleza o de la voluntad.

Luis Teixidor

(Se continuará)

UN TEÓLOGO ESPAÑOL EN TIERRAS EXTRANJERAS

En el catálogo de insignes españoles del siglo de oro que, abandonando sus lares patrios, partieron a naciones inficionadas del protestantismo y combatieron a sangre y fuego la herejía, se ha de incluir a un teólogo de singularísimo talento y de tesón inquebrantable. Decíase Jaime Gilberto de Noguera o Nogueras, que de entrambos modos se apellidaba. De él sólo sabe el diligentísimo bibliógrafo Latassa que era aragonés; y eso, porque así consta en la continuación de las actas y decretos del Tridentino de la edición original romana, año 1564, donde firma Jacobus Gilbertus Nogueras, Hispanus Aragonius. No pudo aquel sagaz escritor descubrir el rastro de su linaje, ni averiguar el lugar de su nacimiento y de sus estudios. De un salto nos lo presenta en Alemania, a la que debió ir en la flor y lozanía de sus años. ¿Con qué ocasión pasó a aquellas tierras? Lo ignoramos.

Pero ya desde aquí se iluminan los horizontes de su vida. Llegaría a aquella nación, lo más tardar, el 1553, porque en 1560 decía Nogueras que había sido siete años Capellán de Fernando I, cargo que, según Latinio, desempeñó con suma loa. El P. Nadal, S. J., escribía que en 1555 le conoció en Augsburgo de pedagogo o maestro del hijo de D. Martín Guzmán, camarero mayor y hombre de la confianza del rey de romanos D. Fernando. En premio a sus méritos creósele, en 20 de noviembre de 1556, predicador real y decano de la Santa Iglesia de Viena; al pasar un trienio renunció al decanato. El 13 de febrero de 1557 tomó la borla de Doctor en teología en la Universidad de Ingolstadt. Ese mismo año mantuvo el P. Enrique Blisenio, en el Colegio de la Compañía de Jesús de Praga, conclusiones públicas sobre la Epístola a los Romanos; los doctores universitarios que asistieron al acto no se atrevieron a argumentar; en cambio, arguyó con brío y determinación el Dr. Nogueras, que se encontraba en aquella ciudad acompañando a D. Fernando. Otra cosa de más empeño ejecutó du-

rante su estancia en Praga: confirmó en la fe a una señora que hacía años frecuentaba la conversación de un protestante perdido, y la envió a los jesuítas para que se confesara e instruyese más a fondo en la religión católica. (*Monumenta Historica S. J. Literae Quadrim.*, t. 5, 169, 173.)

No hay que admirarse de hallarle ora en Ingolstad, ora en Augsburgo o Praga: por su testimonio sabemos que recorrió toda Alemania, y que en casi todas las posadas en que se albergaba veía la Biblia traducida a la lengua vulgar alemana. Y en confirmación de esa difusión de la Biblia y de sus muchos lectores, narra un lance curioso. Comiendo con Martín Kramero en Viena, sentóse a la mesa otro invitado, con su esposa; ésta al punto se le dirigió, queriendo entablar disputa sobre el matrimonio de los sacerdotes. No le respondió el Deán, sino que mandó a los sirvientes que trajeran una Biblia; abrióla, revolvió sus hojas y, tropezando con el pasaje que buscaba, se la entregó a su interlocutora. Era el versículo 34 del capítulo 14 de la 1.ª Epístola a los Corintios, en que el Apóstol ordena: Las mujeres en la iglesia callen. «Recuso — dijo vivamente ella — el testimonio de San Pablo por ser el Apóstol enemigo de las mujeres, ya que nunca quiso tomar esposa.» Con este donaire se acabó la discusión. Su salida de Alemania tuvo algo de inesperada. Imprimía su tratado *De Ecclesia*, que debía componerse de cuatro libros; entregó al impresor dos, y se comprometió a darle luego los restantes. Sin abrir su boca e incumplido el compromiso desaparece del territorio alemán, con fiero disgusto del impresor, que reclamaba el cumplimiento de la promesa. (Braunsberger, *Beati Petri Canisii, Epistolae et Acta*, t. 3, p. 391.)

¿Dónde se fué? Latino Latinio nos lo revela en una carta que el 4 de marzo de 1560 envió a Masio: «Hace pocos meses vino a la ciudad (Roma) Jaime Noguera.» En otras epístolas dirigidas en ese año a Estanislao Osio y a un tal Valentín Rutboriki, significa que se había nombrado a Nogueras Calificador del Santo Oficio y adscrito a la familia del Pontífice; pero no, como supone Latassa, del Pontífice Paulo V, que había fallecido en 18 de agosto de 1559, sino de Pío IV, que le sucedió. Pronto le hizo el Papa otra merced todavía mayor creándole, el 8 de agosto de 1561, Obispo de Alife (Nápoles), en sustitución del eminente canonista D. Antonio Agustín. Esa dignidad le confirió el derecho propio de asistir a la tercera indicción del Concilio Tridentino, en donde lució como antorcha puesta sobre el candelero.

Predicó, por lo menos, dos veces en Trento: una en la función religiosa que se celebró al abrirse la Sesión séptima, y otra tres días después, por la victoria que obtuvieron las armas del rey católico en Orán; tomó, además, parte activa en varias sesiones; y en todos estos trances se manifestó a las claras su carácter genuinamente aragonés, franco, enérgico, inflexible, indomable, que, como el hierro, antes que doblarse se quiebra. No extrañamos que chocase con diplomáticos extranjeros hechos a las lisonjas y adulaciones y a las farsas de las etiquetas, y que aun disgustase a algunos que no acertaron a columbrar, al través del velo de su tenacidad, el alma noble e ingenua de un aragonés de buena cepa.

No debía ser su Obispado un filón de oro ni una mina de plata. Por una exposición a Felipe II, del eximio D. Antonio Agustín, consta que éste quiso ceder un beneficio a Arias Montano o a D. Jaime Gilberto, a cual más necesitados de ayuda. Hasta en esto se le mostró la suerte adversa: el beneficio recayó en el primero. Viajero impenitente, le vemos, después del Concilio, o en Alife, velando por sus ovejas, o en Venecia, editando una obra de Cardillo de Villalpando, o en Roma, envuelto en una negra persecución, de las que, no sé por qué aciaga fatalidad, suelen ser víctimas muchos grandes hombres. El doctísimo benedictino Dom Luciano Serrano escribe las siguientes palabras en su *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede:* «En julio de este año, 1566, murió en el Hospital de Sti. Spiritus de Roma un español, Obispo de Liffa (Alife?), procesado por la Inquisición romana (Bib. Vat. Urbin. Lat. Mss. 1.040, fol. 250). Probablemente era el Obispo de Alife, Jaime Gilberto de Noguera, que había asistido a las últimas sesiones del Concilio Tridentino, del cual dice Eubel que murió en la Curia romana.» Sin vacilaciones ni titubeos relata el triste episodio Ehses, tomándolo de Firman., *Diar. Arm.*, XII, t. 31, fol. 160. En el Hospital del Santo Espíritu, de Roma, acabó sus días en 1566 el Dr. Noguera, después de haberse visto encarcelado muchos meses a causa de pesar sobre él la acusación de herejía y simonía. (*Concilium Tridentinum, edidit Soc. Goerr.*, II, 756.)

Acusación no equivale a condenación ni mucho menos. Lo que resulta más claro que la luz del mediodía, es que Nogueras se condujo como uno de los más denodados campeones de la antirreforma protestántica: antes del Concilio Tridentino, en el Concilio y después del Concilio, fulminó rayos contra la herejía. Tal vez le dañaría su fran-

queza originaria jamás desmentida. Conjetura Latassa, ateniéndose a la expresión de joven con que le califica Latinio, que apenas alcanzaría los cuarenta años de edad al acaecer su muerte. Nogueras, a fuer de hombre instruidísimo, mantuvo relaciones con los sabios de su edad: con Canisio, Kromer, Antonio Agustín, Arias Montano, Cardillo de Villalpando, Miguel de Medina, Latino Latinio, etc. Escribía maravillosamente el latín y era peritísimo en el idioma griego. Todos a porfía le tributan alabanzas, con las que se le podría tejer una guirnalda de preciosas flores. Latino Latinio no se harta de ensalzar su facundia en el decir y en el escribir, su elegancia, su portentosa erudición, su facilidad en la improvisación. Eisengrenio pondera su insigne virtud y exquisito talento; Nicolás Antonio le elogia como historiador celebérrimo, varón de muchas letras y experto en los negocios; Hurter repite los encomios de Eisengrenio; Cerdá y Rico le reputa por hombre sabio y fecundo; Ehses le apellida elocuente y docto, y Latassa termina su nota biográfica de esta suerte: Murió nuestro insigne Prelado dejando algunos monumentos que acreditan su grande sabiduría, elocuencia y cultura del estilo latino. (Latassa-Gómez Uriel, *Diccionario Bibliográfico-Biográfico*, II, 413-415.)

* * *

Los monumentos a que alude Latassa podemos distribuirlos en dos géneros: impresos y manuscritos. El primero entre aquéllos es una obra a la que con razón denomina Gómez Uriel rarísima; intitúlase: «Dos preclaros libros jamás hasta ahora editados sobre la Iglesia de Cristo para discernirla de los conciliábulos de los herejes. Su autor, Jaime Noguera, Doctor en Sagrada Teología, Decano vienense y Capellán de la Majestad cesárea. (Escudo real.) Mateo, 5: No puede esconderse la ciudad situada en un monte. Con la gracia y privilegio de la Majestad cesárea. Dilinga, por Sebaldo Mayer. Año del Señor 1560» (1).

---

(1) De | Ecclesia Christi | Ab Haereticorum Con— | ciliabulis Dinoscenda, | Præclari Libri Dvo Ante- | hac Nvnqvam Æditi. | Authore | Iacobo Noguera, S. Theolog. Doct. Decano | Viennen. Et Cæs. Mai. A Sacris. | (Escudo de Fernando I) Mat-

Es un volumen de 294 × 261 mm., 4 hojas preliminares sin numerar, 151 folios numerados de texto y 2 hojas finales. La dedica Esteban Agrícola al Obispo de Salzburg, Miguel de Künburg. Los libros están compuestos a manera de disertaciones; ni tienen capítulos ni párrafos. El primero declara la causa de que los herejes pretendan ser la Iglesia de Cristo y de que no reconozcan cuál es la verdadera. Sostienen idénticas ideas los antiguos heresiarcas Donato, Novaciano, Arrio y los modernos Waldense, Wicleff, Lutero, Calvino, Zuinglio. El segundo desciende a refutar la sentencia de los protestantes sobre las notas de la Iglesia de Jesucristo y a poner de relieve que esta Iglesia no es la que ellos fantasean por contrariarla de todo en todo, así como a la doctrina de los apóstoles. Antes de entrar en la impugnación traza la historia de la separación de Lutero y Alemania del redil de Cristo y pinta con fuertes colores a aquel corifeo de la reforma, hombre fanático, astuto, intrigante, digno discípulo del diablo, en cuya escuela se jacta de haber hecho grandes progresos. La Providencia divina vela por su Iglesia, y para conservarla en su prístina pureza y verdor envió contra Lutero, Calvino, Zuinglio, Ilírico y Melancthon al Rotense, Osio, Eckio, Lipomano, Latomo, Ruard, Soto, Pérez de Ayala, Catarino, Alfonso (Castro), Pighi, Kromer, Canisio, Stafilo y Witzel.

Las ideas madres que palpitan en este tratado pueden reflejarse en las siguientes: 1.ª La Iglesia de Cristo es la ciudad colocada en el monte para que todos los que no tengan trabas en los ojos la vean y conozcan; es la piedrecita de Daniel desgajada de la montaña, que se convierte en un monte ingente que recubre la tierra; ¿y queréis, dice San Bernardo en un apóstrofe a los herejes, que se oculte en vuestros antros? Por tanto, si encontráis, oh protestantes, dibujada con tan vivos reflejos y brillantes pinceladas la Iglesia en la escritura, cesad, os ruego, de emplear el arte de las cauponas de echar agua al vino retorciendo el sentido de los textos y ajustándolos a vuestras miras e intereses propios. 2.ª ¿Cuál de vuestras sectas es la depositaria de la ver-

---

thæi 5. | Non potet abscondi ciuitas Super montem posita. | *Cum Gratia & Priuilegio Cæs. Maiestatis.* | Dilingæ, | Apud Sebaldum Mayer. | *Anno Domini* M.D.LX. (Biblioteca del Instituto de San Isidro de Madrid, 5.ª, 472. Ex libris: De la libr.ª del C.º Imp.l de la Comp.ª de Ihs de M.d Sello de la Compañía y en el exedro: Librería del Collegio Imperial.) De una rareza extrema, al menos en España.

dadera fe? Pues entre vosotros vense un sarpullido de ellas, más de 30, y todas se glorían de profesarla. Precisamente salen de aquí aquellos monstruos de confesiones o confusiones, la augustana, sajona vitembergense, magdeburgense, sacramentaria, anabaptista y mil otras que apenas si pueden enumerarse. 3.ª El libertinaje o disolución es uno de los motivos que impulsa a abrazar el protestantismo. Si Martín Lutero, vestido de saco y cubierta su cabeza de ceniza, hubiera predicado un género de vida austero, más ayunos que los de la Iglesia, votos más restrictivos y penitencias más opresoras de la carne, cuán pocos seguidores hubiera alcanzado, aun de los que ahora le proclaman otro Elías u otro Daniel. 4.ª Un segundo motivo es la ambición desapoderada, según lo pregonan mil ejemplos. Wicleff, que no pudo lograr el Obispado Vigoriense, alzó bandera de rebelión contra la Iglesia; Lutero se insubordinó y lanzó el grito de sedición por el desaire de la predicación de las indulgencias; y nosotros conocimos en la corte del invictísimo césar Fernando a uno que si hubiera conseguido la mitra labacense, que hipaba, hubiera permanecido dentro de los canceles de la Iglesia, o, al menos, no la hubiera abandonado tan de prisa. 5.ª Han sido asimismo una peste y calamidad para el imperio nobilísimo de Alemania los maestrillos (ludimagistelli); con cuatro páginas que leían en Cicerón o en Aristóteles y unos cuantos párrafos o textos de la Escritura que se metían en la mollera, se creían poseedores de todos los tesoros de la elocuencia y filosofía y de las cosas celestiales y divinas, con que despreciaban a todo el mundo. 6.ª Testifica de Erasmo que fué el primero que echó la semilla de un mal gravísimo al predicar que a todos indistintamente se debía permitir la lectura de las Sagradas letras en lengua vulgar; y eso cuando él interpretó malísima y desdichadamente no pocos pasajes de la Escritura. Ese mal cundió como cáncer por el imperio produciendo estragos en los lectores, que con un texto escriturario coloreaban y hacían buenos los vicios, crímenes y maldades.

Muéstrase el autor versadísimo en la Sagrada Escritura y Santos Padres; su obra es una primorosa tela tejida preciosamente con los hilos de oro de sus testimonios; no hay padre griego o latino de alguna significación que no alegue. Es digno de observarse el elogio que dispensa al Lirinense: «Gran defensor de la fe católica, sería de desear que le leyeran con más atención y esmero los que en estos tiempos esgrimen sus armas contra la verdad.» Aparece, además, bien impues-

to en la literatura profana; menciona en ocasiones versos de Horacio y de Pérsico, y recordando a Homero le parece que no hay otra lectura más suave y divertida. Alabanzas incondicionales merece, porque al rebatir a los protestantes, a Lutero, Calvino, Melanchton, aduce textos de sus mismas obras que ha visto. Su estilo resplandece por su vigor, elocuencia y abundancia de comparaciones y figuras; su dicción latina es pura y elegante.

No está, con todo, exento de defectos. Hubiera ganado bastante el libro si lo hubiese dividido en capítulos o párrafos, designando a cada uno de ellos una materia concreta para evitar las repeticiones enojosas que se notan y el cansancio de una lectura seguida, en la que se pierde la conexión de unas partes con otras. No se ve satisfactoriamente cómo deshace el círculo vicioso de conocer a la Iglesia verdadera por la Escritura y a ésta por aquélla. Echa mano, según estilo de su época, de apócrifos, como de algunas falsas decretales, y denomina al pseudo Areopagita discípulo de San Pablo y entre los teólogos fácilmente príncipe. Cree resuelta, con lo que afirma Pighi, la dificultad de la prevaricación del Papa Liberio, a quien pregona santísimo y constantísimo.

Sin embargo, no nos parece desacertado en el fondo el juicio que hacen del tratado dos literatos insignes. Esteban Agrícola le ensalza por la dignidad del argumento, esplendor del lenguaje, destreza en las explicaciones y peso de sus argumentos. Afirma que se manifiesta elocuente, excelente escritor y teólogo, adornado de recóndita erudición y de copiosas noticias bebidas en probadísimos autores. Latino Latinio, en carta a Andrés Masio, le dice: «Dentro de poco dará a la publicidad cuatro libros *De Ecclesia*..... y confío agradarán a todos y serán útiles a la república cristiana. Cuando los leas, echarás de ver al hombre diligente, que no sólo discute grave y eruditamente cuestiones difíciles, sino que también las discute con elegancia y cierta admirable facilidad de expresión.»

A Nogueras se debe la impresión que se hizo en Venecia el 1564 de las «Disputas contra la protesta de los treinta y cuatro herejes de la confesión augustana entabladas por Gaspar Cardillo de Villalpando, español, segoviano, doctor teólogo, en favor del sagrado ecuménico Concilio Tridentino. Se da a la vez también razón de muchos sucesos acaecidos en el mismo Sacro Concilio. Al Ilmo. y Rdmo. Sr. Carlos Borromeo, Cardenal Presbítero de la Sagrada Romana Iglesia. Con

Privilegio. Venecia, por Donato Bertelli, 1564» (1). Un tomo de 152 × 102 mm., 24 hojas preliminares sin numerar y 160 folios numerados de texto. Estando en la ciudad de las lagunas cayó en sus manos este libro, que le pareció una joya, y se apresuró a editarlo. Encabezóle el insigne editor con un prólogo latino, pulcro y atildado, como suyo, en que hace un cumplido elogio del autor, de la materia y del estilo de la obra. Con intención, dice, de desprestigiar al Tridentino, los protestantes aseveraban que únicamente los Príncipes seculares podían convocar a los Obispos a un Concilio y señalarles los asuntos que debían tratar; que no era Trento lugar acomodado para celebrarlo; que no hubo libertad individual para proponer lo justo, y que la universalidad se redujo a los Prelados sometidos a la coyunda pontificia. Deshace todas esas cavilaciones el Dr. Cardillo en su libro elegantísimo, poniendo de manifiesto que en el Concilio de Trento no se siguió otro camino que el abierto por los Apóstoles y preclaros varones que los sucedieron. No hay, a juicio de Nogueras, otro libro que ni de lejos pueda comparársele entre los publicados contra los protestantes; en éstos suelen repetirse argumentos sobados y gastadísimos; pero Cardillo los escoge nuevos, poco sabidos, firmes, sólidos, invictos. Observa lo que enseñan San Basilio y San Agustín, que los apologistas han de esclarecer lo manido y han de confrontar causa con causa, razón con razón, para desbaratar a los adversarios. En una palabra, patentiza que nosotros constituímos la Iglesia, en que reside el domicilio de la verdad. Estas ideas van engarzadas en un estilo copioso, bello, acicalado y grave. Erasmo se queja de que sola la teología había cerrado herméticamente sus puertas a la elegancia del renacimiento y se había anclado en la barbarie medieval; si hubiera hojeado este libro depondría, a buen seguro, su queja. Congratúlase con la causa de Dios por

---

(1) Dispvtationes | Adversvs Protesta- | tionem triginta Qvattvor | Haereticorvm, Avgv- | stanae Confessionis: | Habitæ A Gasparo *(sic)* Cardillo | *Villalpandeo*, *Hispano*, *Segobiensi*, *Doctore* | *Theologo*, *pro sacra œcumenica* | *Synodo Tridentina*. | Simul etiam redditur ratio multorum, quæ in eadem | Sacra Synodo contigerunt. Ad Il.um & Reu.um D.um Carolum Borromaevm | S. R. E. Presbyterum Cardinalem. | (Divisa del impresor: un grifo sobre una esfera.) Cum Privilegio. | Venetiis, | Apud Donatum Bertellum, 1564 (San Isidro de Madrid, 9.ª, 4788. Ex libris de la librería de la Compañía de Jesús de Madrid.) Hay ejemplares con el pie de imprenta: Venetiis, MDLXIIII. | Ex Officina Dominici Guerrij, & Io. Baptistae Fratrum.

tener un tal abogado, con la de España por haber aparecido quien le borrase la mancha de barbarie con que se le había tiznado, con Gonzalo Pérez, Secretario de Felipe II, por su protección a un varón tan egregio como Villalpando.

Remitió el Obispo de Alife al célebre franciscano Fray Miguel de Medina una carta en loa y recomendación de su notabilísimo libro *Christianae Paraenesis sive De Recta In Deum Fide Libri Septem:* Siete libros de parénesis cristiana, o sobre la fe recta en Dios: Al católico Rey Felipe. En los cuales se proponen los orígenes ortodoxos y causas de la fe, y juntamente se muestra la razón aptísima de cultivarla y nutrirla, y se conculcan todos los argumentos y razones de los infieles y herejías, singularmente de las contemporáneas, que suelen traerse para socavarla..... Venecia. Imprenta de Jordán Zileti, 1564.

Esa epístola, que corona algunos ejemplares de la Parénesis o exhortación, denuncia su fino y delicado gusto y lo mucho que se complacía en los trabajos en que sólidamente se propugnaban las verdades de nuestra fe contra los asaltos e irrupciones de los herejes. «Tú, en verdad, le dice, Medina doctísimo, no sólo estás lejos del ingenio de esos hombres (los protestantes), pero te acercas a la misma regla de la fe que nos enseñaron en el nacimiento, juventud y mayor edad de la Iglesia los Santos, en especial Clemente Alejandrino, Atanasio, Basilio, Gerónimo y Agustín y otros y otros que son las columnas graníticas de la república cristiana.»

* * *

De la frase de Latinio, que Nogueras escribió muchísimo, se infiere que debían ser numerosos sus manuscritos. Hoy sólo se conserva memoria de los siguientes: En la carta a Gonzalo Pérez, le significa el Obispo de Alife que se entretenía en acrisolar la Teología que hace años preparaba contra los enemigos de la Iglesia. Lo que comprendía esa Teología se lo declaraba Latinio a Masio en estas palabras: «Publicará cuatro libros *De Ecclesia*, que en parte tiene acabados y en parte impresos.» Dos de esos libros jamás se dieron a los tórculos; pero, afortunadamente, al fin del tratado *De Ecclesia Christi* se describe su argumento. «El tercer libro evidenciará que la doctrina de los herejes coetáneos repugna a la naturaleza humana, a la Escritura y a la disci-

plina de las costumbres; mientras que la católica no sólo conviene con ellas, sino que se deriva de esas fuentes cristalinas. Hará ver el cuarto cuál es la verdadera Iglesia de Jesucristo, las propiedades o señales que la notifican, y demostrará su inerrancia en materias de fe; que la Iglesia romana es la madre y maestra de la doctrina legítima e inmaculada y el Pontífice de esa Iglesia el Sumo Vicario y Pastor del orbe entero.» Estos libros acaso habrían perecido en la borrasca que envolvió a su esclarecido autor.

Nicolás Antonio reproduce un párrafo de una carta de Latinio a Masio, en la que le comunicaba lo siguiente: «Cuidaré que saque nuestro Noguera a luz pública, para utilidad de los estudiosos, los Comentarios de San Basilio sobre Isaías.» Lo que Latassa glosa de esta manera: «Este trabajo convence su pericia en la lengua griega.....»

Al tejer la bibliografía del Prelado aragonés, atestigua Latassa que escribió «tres oraciones latinas de que hemos hecho mención y que no sabemos se hayan publicado». Pero es el caso que no hizo mención de tres, sino de dos: «Acabado el Concilio pasó a Venecia con el fin de estampar dos oraciones, una la que dijo en el mes de junio (julio), y otra en acción de gracias por la liberación de Orán.» Y en esto último anda acertado. En la carta a Gonzalo Pérez se expresa Nogueras en esta forma: «Volví a Alife una vez terminado el Concilio; luego me dirigí a Venecia para imprimir dos discursos: el de la sesión séptima y el de la victoria de Orán.» El primer discurso tiene su historia, que la cuentan con más o menos fidelidad diversos autores; nosotros seguiremos a Sarpi por más completo, aunque no exento de toda pasión: «Venido el 15 de julio, se encaminaron todos los PP. por la mañana a la Iglesia con el orden acostumbrado. Celebró la Misa el Obispo de París, y predicó el sermón el Obispo de Alife, en el que ofendió a los franceses por nombrar al rey de España primero que al de Francia, a los polacos por anteponer Portugal a Polonia, y a los venecianos por mencionar antes al Duque de Saboya que a la Señoría. Insinuó que continuaba el precedente Concilio de los Pontífices Paulo y Julio, y declaró por mejores en las costumbres, aunque no en las creencias, a los protestantes que a los católicos; lo que desagradó sobremanera, en especial a los que recordaban los dichos de Cristo y de Santiago, que la fe no se demuestra sino por las obras. Con todo, nadie le interrumpió en atención al lugar y ceremonias santas; pero al día siguiente acudieron a los legados los embajadores franceses, polaco y venecianos

para que la oración no se imprimiera ni se insertase en las Actas del Concilio.» (*Istoria del Concilio Tridentino*, Helmstat, MDCCLXI, II, 348.)

Y tal vez se nos ofrezca aquí la clave para entender la causa de que no se estamparan esos discursos y aun de que se le delatara a la Inquisición romana por hereje. No se estamparon porque negaría su licencia la autoridad eclesiástica, escandalizada de que se proclamara mejores en las costumbres a los protestantes que a los católicos. Se le denunciaría a Roma, porque tal preferencia engendraba en aquellos tiempos vidriosos ciertas sospechas de protestantismo. La conducta de Nogueras presta fuerza a esta conjetura; no imprime sus oraciones como pretendía; pero, en cambio, edita el libro catolicísimo de Cardillo con un prólogo laudatorio, y escribe por aquellos días una carta en alabanza de otro libro contra los herejes, de la Cristiana Parénesis de Fray Miguel de Medina. ¿No obraría de ese modo para sacudir de sí todo recelo de herejía y conjurar la tempestad que advertía se estaba fraguando?

El Señor Nogueras en el Tridentino

Hemos indicado que el Sr. Nogueras tomó parte en la tercera apertura del Concilio de Trento. En su intervención en las sesiones puédense considerar sus ideas teológicas y sus disputas. Expondremos las primeras en el orden cronológico en que fueron propuestas y extractándolas de los diaristas del Concilio que, como es notorio, no siempre pecan de exactitud.

Sobre los Sacramentos en general y Eucaristía (14 de julio de 1562). No parece verdad que la Iglesia pueda mudar el uso de los Sacramentos, ni jamás lo cambió el universal, puesto que los ritos los enseñaron e instituyeron los Apóstoles. Cree que debe entenderse lo del capítulo VI de San Juan de la comida sacramental, y que la comunión es de precepto. El *hoc facite*, Luc., 22-19, se entiende de los Sacerdotes y tiene autoridad la Iglesia sobre la administración de los Sacramentos. El que en una sola especie recibe a Cristo, recibe toda la institución. El laico no recibe más gracias en las dos especies que en una. El Sacerdote, sí, obtiene más gracias que el laico, porque ofrece, consagra, ora, recibe, mientras que éste solamente recibe. Concédase el uso del cáliz a los pueblos que lo pidan. No intenta adular a nadie, antes bien, sostener lo contrario le acarrearía mayores ventajas: lo dice para

atraer a los disidentes al redil de la Iglesia y mantener firmes a los que en él están; Dios no desechó al pueblo rebelde, y los Apóstoles acogían a los enfermos; ejemplos de esta benignidad los tenemos en el Concilio de Basilea y en los Papas Paulo III y Julio III.

Sacrificio eucarístico (26 de agosto de 1562). En 36 líneas se resume su peroración. Jesucristo ofrecióse en la cena expiatoria y propiciatoriamente, y de la misma virtud fué aquel sacrificio que el de la cruz. El de la última cena representaba los antiguos sacrificios, entre los que había expiatorios; por consiguiente, éralo aquél. Nuestra salvación no menos dependía de la voluntad que de la muerte de Cristo, al decir de San Pablo: *In voluntate ejus salvi facti sumus,* y en la cena ejerció especialmente su voluntad; con lo que su oblación no tuvo menos de propiciatoria que la de la cruz. El sacrificio de Abrahán, aunque sólo de voluntad, se reputa por verdadero sacrificio; dígase lo propio de la voluntad de Cristo en la cena, que constituye un sacrificio equivalente al de su muerte en la cruz. Los cuatro sacrificios: cena, cruz, misa y el del cielo son uno, porque una misma es la hostia y uno mismo el Sacerdote.

Matrimonio (30 de julio de 1563). El ministro del matrimonio es el Sacerdote; pues aquí se verifica puntualmente lo que enseña San Agustín: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum: Viene la palabra a la materia y se produce el sacramento.» Diez Padres podría alegar en demostración de que aquellas palabras del Apóstol, Eph., 5-32, *Sacramentum hoc magnum est,* se entienden del matrimonio. Condénese a Lutero que no se recataba en predicar que puede el marido acercarse a la esclava, si la esposa le negase el débito conyugal. A la Iglesia le incumbe el poder de irritar los matrimonios clandestinos.

Poder episcopal (3 de diciembre de 1562). Un resumen de 44 líneas sobre la potestad de los Obispos se hace en el tomo IX *Conc. Trid.* Los Obispos poseen de derecho divino (inmediato) la potestad de orden y de jurisdicción. A los ancianos consejeros de Moisés, que fué figura del Papa, confirióles el Señor por sí mismo el espíritu de aquél. Moisés no era sólo figura del Pontífice, sino también de cada Obispo, que en su respectiva diócesis disfruta del primado. Cristo y no Pedro otorgó a los Apóstoles la potestad; y no existe diferencia entre Apóstoles y Obispos en lo concerniente a la institución y concesión del poder para regir y gobernar la Iglesia; esto se robustece por el hecho de Matías, llamado y elegido, no por Pedro, sino por Nues-

tro Señor (8 de junio de 1563). Otro resumen de 56 líneas se incluye en la p. 575 del mismo tomo. La Iglesia adolece, y es menester procurar el remedio, porque sus heridas no son incurables. Los Obispos han de ser dignos, y de eso deben cuidar Papas y Príncipes. No se hagan Obispos contra el deseo del pueblo; y pugna con el derecho divino imponer a éste un Obispo que le enoja; y puede desecharlos si son herejes, ignorantes, negligentes, de vida rota y disoluta. Elíjanse Prelados que sean teólogos. Hágase un compendio de teología que pueda servir en los Seminarios. Los votos en los monasterios no se pronuncien antes de cumplir los veinticinco años, y a esta edad ordénense los sacerdotes.

Sobre los Concilios Provinciales (29 de septiembre de 1563). Restitúyase la autoridad de los Concilios Provinciales para decretar dogmas, reconocer las apelaciones y proceder, cuando el caso lo reclame, contra los Obispos. Envíe el Papa un delegado al Concilio Provincial, y el Obispo sea siempre juzgado del Pontífice en un Consejo de algunos Prelados.

Sobre el poder de los Príncipes (8 de noviembre de 1563). Tienen su derecho del pueblo, o el derecho existente en el pueblo se transmite a ellos. Ténganse, en fin, con frecuencia Concilios generales.

En todas ocasiones habla el Prelado de Alife con libertad y franqueza; algunas de sus opiniones, como la del ministro del matrimonio o impotencia del Papa en cambiar cánones disciplinares, ya no pueden mantenerse; otras hoy nos parecen arriscadas, v. gr., la restauración de la autoridad antigua a los Sínodos provinciales; ciertas pruebas que alega, por ejemplo, la de Moisés, imagen del Papa y Obispos, son endebles; pero siempre aparece erudito y busca en la Escritura y Padres la vena de sus argumentos.

* * *

Reñidas contiendas surgieron entre los Padres tridentinos sobre algunos puntos espinosos; en dos de esas polémicas se le dirigieron inculpaciones al Prelado aragonés. He aquí cómo refiere una de ellas el R. P. Manuel Alonso en su docto libro *El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor* (p. 177): «Del Sr. Obispo de Alife, el español Santiago (Jaime) Gilberto de Nogueras se lamenta el Cardenal Jerónimo Seripando como de hombre precipitado en dar su voto: *Alifa-*

nus etiam se praecipitem in sua sententia dedit ut diceret sacrificium istud Domini in coena aeque propitiatorium fuisse atque fuit illud. (Barb. lat., 817, 3680) (se precipitó al sentenciar que el sacrificio de la cena era tan propiciatorio como el de la cruz). Con esto, dicho se está, la sentencia que defendía el Sr. Obispo de Alife, no sólo por la represión del Cardenal Seripando, sino por lo que éste dice que dijo: *Istud aequae atque illud (este* sacrificio igual que *aquel)*. Luego habla de dos. Pero es digno de especial mención por recordar las oblaciones de que nos hablan Sonnio, Van der Linden, etc.» Y copia a continuación el P. Alonso, en 26 líneas, el parecer de Nogueras, tomado de Ehses, *Conc. Trid.*, VIII, 784. La censura, pues, de Seripando hay que admitirla con reserva; provenía de que el Alifano discrepaba de él en una sentencia controvertida, en la que el Purpurado contaba escasos partidarios.

Peor nota se le impuso al Sr. Nogueras en la disputa promovida sobre el origen de la jurisdicción episcopal. Refieren el episodio Palavicino y Sarpi; el relato, más circunstanciado, del último, es como sigue: El Alifano dijo que no podía hablarse de la institución de los Obispos con mejor fundamento que considerando y entendiendo bien las palabras de San Pablo a los de Efeso: que era falsísimo que subiendo Cristo a los cielos hubiese abandonado el gobierno de la Iglesia: *Yo soy con vosotros hasta la consumación de los siglos.* Asiste Cristo a su Iglesia produciendo la salvación de los fieles y rechazando las tentaciones del mundo. Con todo, instituyó pastores y apóstoles, a los que concedió potestad de jurisdicción desigual; pero cualquiera que sea ésta, promana inmediatamente de Cristo. Nada más contrario a San Pablo que aseverar que se le concedió toda a uno para que éste la comunicara a los demás: la suprema se le confirió a Pedro y sucesores, según afirma San Cipriano; pero no absoluta y a su talante, sino para edificación, en frase del Apóstol; no se extiende hasta abolir leyes y cánones instituídos por la Iglesia a modo de base de gobierno. Adujo cánones de Graciano, en donde los antiguos Pontífices se reconocían sujetos a los decretos de los Padres y constituciones de sus predecesores. Cortóle en este punto la palabra el Cardenal Osio, diciéndole: Háse de tratar de la superioridad episcopal, y su discurso no viene a cuento. Respondió Nogueras: Tratándose de la autoridad de los Obispos se hace necesario remontarse a la del Sumo Pontífice. Levantóse el Arzobispo de Granada y observó que otros habían hablado super-

fluamente, por no decir perniciosamente, y por tanto, también Alife podía razonar, analizando las afirmaciones de Lainez. Se alzó el Obispo de Cava para declarar que otros habían hablado, pero no de aquella manera. Esta salida excitó murmullos entre los Prelados. Entonces, Simonetta hizo señas a Cava para que se callase; y con amonestar a Alife que se refiriese al caso, quietóse el murmullo.

Prosiguiendo Nogueras con las citas de los cánones de nuevo le interrumpió el Cardenal Varmiense; pero no se dirigió al orador, sino a los Padres, haciendo notar que el Concilio únicamente se congregó para condenar las herejías, y que la discordia con los protestantes versaba sobre si los Obispos elegidos del Papa son legítimos, y no sobre su institución de derecho divino. Exhortó a que se abstuvieran de cuestiones ocasionadoras de escándalos. Alife quiso replicarle; pero Simonetta, auxiliado de otros Padres, le apaciguó, aunque con cierta dificultad. El Obispo de San Paulo, Salviati, pronunció luego un discurso de tonos conciliadores, y consiguió que la sesión terminara tranquilamente, cruzándose palabras de consideración y reverencia entre el Cardenal y el Obispo. (*Istoria*....., p. 250.)

Pallavicini omitió por completo esta reconciliación; en cambio, testifica que Simonetta llamó a Nogueras insolente, y que le previno dejara lugar a otros oradores. En lo cual pareció obrar según justicia contra la contenciosa pervicacia de aquel hombre; y prueba de ello es que ni los demás Padres se ofendieron por infracción de la justicia, ni aun los españoles por injuria a su nación. (*Vera Aecumenici Concilii Tridentini*..... *Historia*, Augustae Vindeliciorum MDCCLXXV, p. 107) (1).

No hace mención Pallavicini de Lainez; pero que Nogueras estaba irritado con él por su discurso destructor de las razones de Alife en pro del origen divino de la jurisdicción inmediata de los Obispos, se colige de la siguiente carta escrita por el P. Juan Polanco desde Trento, a 13 de noviembre de 1562, al P. Juan Bautista Ribera: «Se ha recibido la de V. R. de 4 del presente, y acá podría dar materia de reír

---

(1) Creemos que no se debe conceder grande importancia a estos ex abruptos. D. Antonio Agustín acusa en cierta ocasión a Seripando de «haber hablado severamente y descortés, y Varmiense (Osio) algo más comedido, mas no tan concertadamente». (Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones*, IV, 611.)

lo que se dice del Deán de Viena, que es el Obispo de Alife, que suplicó a los legados que hicieren retractar o declarar a nuestro Padre (Lainez). El caso es que él (Nogueras) se había alargado en su dicho demasiadamente en favor de los Obispos, y contra lo que conviene a la autoridad del Sumo Pontífice y unión de los miembros con su cabeza. Y así, nuestro Padre, que dijo después de los Prelados, ultra de establecer su sentencia, refutó las razones contrarias, y entre las de los otros también las del Obispo de Alife, en manera que el auditorio entendía bien la poca fuerza de ellas, aunque no fuese nombrado nadie; y de esto se picó él, y debió decir algunas palabras entre algunos sus familiares, aunque no sé yo cuáles fueron; pero bien he entendido que ganó poco crédito con ellas. No sé que él haya hablado a los legados, ni es de creer que se atreviese a ello.»

Ignoramos si tendrá algo que ver con esa tirantez de relaciones entre ambos sabios cierta alusión a D. Jaime Gilberto que hallamos en una epístola que el Cardenal Otón Truchsess endereza al P. Lainez desde Placencia en 24 de diciembre de 1563. Le significa el Cardenal que, no sólo no tuvo designio de llevar consigo por España al de Alife, pero que ni aun le había pasado por la mente semejante cosa. Tal vez quisiera el Emmo. Truchsess con ese aviso evitar que el P. Lainez dispusiera de un padre jesuíta que iba en su comitiva. ¿De qué causa podía provenir esa actitud del General de la Compañía? No lo sabemos.

De todos modos, que Nogueras, Prelado español, eminente teólogo, sustentara con calor una opinión propia de casi todos los teólogos españoles y honrosísima para los Obispos, nada tiene de sorprendente; ni es de admirar que asiera todas las ocasiones, más o menos oportunas, para sostenerla y desbaratar los argumentos en contrario, sobre todo cuando éstos habían hecho huella en el auditorio y abierto surco en el Concilio. Lo cierto es que si se excedió en alguna ocasión, luego dió sus explicaciones y disculpas, y la paz y buena inteligencia renacieron en las sesiones. Lejos, pues, de ser una mancha esa constancia en la defensa, es nuevo florón en la historia de este insignísimo Prelado que, a pesar de morir en edad temprana, honró a su patria en tierras extranjeras con las luces de su ingenio y con el celo y vigor que desplegó en el mantenimiento de la religión verdadera de Cristo.

A. Pérez Goyena

TRASCENDENCIA FILOSÓFICA DE LAS INVESTIGACIONES DE LA FÍSICA MATEMÁTICA SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE LA MATERIA

Es ciertamente lamentable, aunque de muy difícil remedio, el casi absoluto apartamiento y mutua incomprensión en que se desarrollan, por una parte, la ciencia experimental y matemática, y por otra, la Filosofía. En el estado actual de la ciencia, la investigación requiere una especialización tal, que el estudio de un solo fenómeno (como, por ejemplo, el de Zeemann, o el efecto llamado *fotoeléctrico* y otros ciento por el estilo) requiere costosas instalaciones y exige que, no un sólo hombre, sino toda una escuela consagre la actividad entera de sus miembros al estudio del grupo de fenómenos relacionados con él. Para llegar a trabajos de conjunto y más aún para someter al cálculo matemático los resultados experimentales, se necesita una organización y cooperación sistemática que no siempre consigue su objeto, porque ni es posible a un solo hombre haber compulsado personalmente los miles de hechos que cada día se descubren, ni la profesión de experimentador es siempre compatible con la de matemático, exigiendo a su vez cada rama de la matemática una especialización cada día mayor.

Con esto se comprenderá fácilmente que no existiendo ni aun conatos de organización científicofilosófica, los científicos divaguen y aun desatinen cuando comienzan a querer filosofar, y los filósofos ignoren completamente lo que ocurre en el terreno científico y aun el lenguaje mismo matemático con que se tiende, cada día más, a formularlo.

Todavía esta falta de organización de los estudios científicofilosóficos sería menos de lamentar si estas dos ciencias no necesitasen la una de la otra. No es así, y ambas pierden, por lo menos, un tiempo precioso, ignorándose mutuamente. Pero por lo que toca a la filosofía cristiana, hay algo más lamentable aún. Ella es, al menos en algunos de sus puntos, el soporte sobre el cual se apoya la fe. Esta nada tiene que temer de la investigación científica, que si en sus tanteos, idas y

venidas parece a veces separarse de aquélla, vuelve al fin a sus cauces por la misma fuerza gravitatoria de la verdad, que acaba por triunfar en contra de sus enemigos y a pesar de la inconsciencia o desidia de sus defensores. Pero entre tanto, multitud de espíritus deficientemente formados, que no saben distinguir en las elucubraciones de los científicos lo que es verdad adquirida de lo que son aberraciones pseudofilosóficas, creen definitivamente destruídas las bases de la religión, porque no hay quien sea capaz de seguir (ya que no de dirigir) la investigación científica en su propio terreno, y de asignar en él, con toda precisión, la línea divisoria entre la verdad y el error.

La presente nota tiene por objeto llamar la atención de los lectores de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS sobre un punto alrededor del cual se concentra en los momentos actuales la más febril actividad de los investigadores científicos, tanto experimentadores como matemáticos que, en miles de artículos, opúsculos y obras extensas, dan cuenta diariamente de sorprendentes resultados experimentales, cuya concordancia cualitativa y cuantitativa con abstractísimas teorías matemáticas, lleva al ánimo de quien los estudia la convicción de que efectivamente se ha tropezado con un filón fecundísimo de descubrimientos en el terreno, no sólo de la experimentación, sino aun de toda la filosofía natural. Pero lo interesante del caso es que los mismos físicos y matemáticos, como Heisenberg, Born, Jordan, Frenkel, Haas y otros muchos que más han contribuído a conseguir una síntesis indudablemente admirable, que parece ser la única manera de conciliar los hechos más paradójicos, sostienen (como lo voy a hacer notar, y sería muy fácil multiplicar las citas) que los hechos demostrados no permiten conservar la noción de *causalidad* física ni la de *determinismo* o *ley natural definida*, y que hay que sustituir al primero exclusivamente la *probabilidad* y al segundo el concepto de **ley estadística**, como las que rigen a las compañías de seguros. Hay que advertir que los hombres que así hablan son puramente científicos y no sospechan siquiera la trascendencia filosófica (y aun algo más) de estas afirmaciones que, como es fácil ver, destruirían el argumento filosófico más fuerte para probar la existencia de Dios y el más fuerte, si no único, para demostrar la fuerza probativa del **milagro**.

Voy a ensayar a desarrollar, de la manera más accesible que pueda para personas poco iniciadas en estos estudios, y sobre todo en la forma matemática, con que se presentan, los dos puntos siguientes:

§ 1.° Cómo ha llevado la experimentación sobre los tenómenos atómicos a la teoría estadística y probabilista de Heisenberg y Born. — Maneras de expresarse de éstos y otros muchos investigadores modernos sobre el principio de *causalidad* y de *ley física*.

§ 2.° Indicaciones sobre el verdadero significado físico de la mecánica estadística. — Interpretación de De Broglie y de Schrödinger. — El concepto de *densidad de probabilidad* y *onda de probabilidad*, el de *quantum* en la teoría de Dirac y la mecánica estadística de Bose, son una prueba de que lo que se designa por *probabilidad* no excluye el concepto de causalidad ni el de ley física determinada *entre ciertos límites*.

§ 1.°

Asistimos a una verdadera revisión de toda la física matemática, revisión exigida por una doble categoría de hechos observados.

Por una parte, las modificaciones que experimentan los campos eléctrico y magnético y sus efectos mecánicos en el seno de los medios animados de velocidades enormes, han conducido a una nueva forma de la mecánica, llamada **relativista**, que teniendo como caso particular a la mecánica clásica, cuando se trata de velocidades moderadas, difiere de ella en varios conceptos fundamentales, cuyas consecuencias sólo se manifiestan para velocidades próximas a la de la luz, siendo uno de los más importantes la dependencia entre la *masa* y la *velocidad*, la *masa* y la *energía*, y la insospechada relación entre la mecánica y la óptica, manifestada por la consecuencia de que ningún cuerpo puede tomar velocidades superiores a la de la luz.

En una dirección precisamente opuesta y en el terreno reducidísimo de los fenómenos atómicos y moleculares, un sinnúmero de hechos, cuya sola descripción y bibliografía ha sido objeto de volúmenes extensos (1), se han ido mostrando cada vez más rebeldes a una explicación, no sólo derivada de la mecánica clásica, sino aun de la relativista. Ya desde los últimos años del siglo pasado las experiencias de J. S. Townsend, J. J. Thomson, Wilson y, sobre todo, de Millikan y de su escuela, continuadas después hasta hoy, han demostrado de

(1) Véase, por ejemplo, el t. 13 de *Handbuch der Physik*.

una manera incontrovertible la existencia física del *electrón* como masa indivisible de quien toda masa eléctrica es un múltiplo, con $4{,}77 \times 10^{-10}$ unidades electrostáticas de masa eléctrica negativa y una masa inerte de 9×10^{-28} gramos. Combinados estos estudios con innumerables hechos de carácter químico, espectroscópico y, sobre todo, radioeléctrico, y en especial por los hechos descubiertos por Rutherford, han dejado fuera de duda que todos los cuerpos conocidos están constituídos por grupos de estos electrones medidos por Millikan, unidos por un mecanismo desconocido a una masa eléctrica positiva, llamada *protón*, de idéntica carga eléctrica que el conjunto de sus electrones y de una masa inerte 1.847 veces mayor que la del electrón. Las personas ajenas a estos estudios no tienen ninguna idea del número y precisión de las medidas que han conducido a estas cifras.

Puede decirse que durante los treinta primeros años de este siglo se ha creado una nueva y originalísima técnica experimental de que el lector no podría formar idea con lo que es posible indicar en un artículo, y por tanto podría consultar alguna obra de resumen como la que acabamos de citar. Gracias a esta técnica, ya en 1900 llegó Plank a la conclusión, sin explicación posible dentro de las ideas clásicas, de que toda *radiación*, desde las lentas vibraciones caloríficas hasta las ultravioladas, más aún, desde las ondas eléctricas de radiotelefonía (de 100.000 períodos por segundo) hasta los rayos Röntgen duros (con algunos trillones de oscilaciones por segundo), toda radiación se compone de cantidades *elementales discretas* o elementos de energía, llamados hoy vulgarmente **photones** (o fotones), cada uno de los cuales, medido escrupulosamente, resultó ser constante y regularmente igual a la *frecuencia* (número de oscilaciones por segundo) de la radiación, multiplicada por un factor de proporcionalidad o constante energética universal, llamada constante de Plank e igual a $6{,}55 \times 10^{-27}$ unidades cegesimales.

La existencia física del fotón es hoy un hecho incontrovertido, y los delicados experimentos debidos a Lenard, Millikan, Elster, Geitel, Meyer, Jerlach, Ramsauer, Richardson, Compton (1), etc., etc., han

(1) Véase la obra citada, p. 103, que da una ligera descripción de estos y otros muchos experimentos y de sus resultados.

demostrado que cada fotón se transforma en la energía eléctrica de *un solo electrón*, y en cambio el *estudio* de los rayos Röntgen (X), producidos por rayos catódicos (corriente de electrones animados de una energía cinética perfectamente medible, habiendo sido, además, posible *aislar* y observar separadamente cada electrón) ha demostrado que la energía cinética de un electrón al chocar contra una pared se transforma precisamente en un *fotón*.

Este debe, pues, ser considerado como un *átomo* de luz, es un verdadero corpúsculo dotado de masa inerte mientras está en movimiento, y que se *anula* en cuanto el corpúsculo no se mueve o se mueve con una velocidad distinta de la luz. La masa inerte de un fotón está dada por una fórmula designada con el nombre de ley de Einstein, que es la siguiente:

$$m = \nu \frac{h}{c^2} = 2{,}27 \times 10^{-48} \nu,$$

donde ν es la frecuencia de la radiación, h la constante de Plank y c la velocidad de la luz, o sea 300.000.000 de metros por segundo. Es decir, que los fotones de la luz ordinaria tienen una masa inerte de 10^{-33} *de gramo* (es decir, la unidad dividida por la 33 ava potencia de 10), o sea unas 100.000 veces menos que el electrón.

Se ha estudiado el choque de los fotones con los electrones y protones, y se ha demostrado que este choque está sujeto al principio de la conservación de la energía.

Cuando en 1911 los estudios experimentales de Rutherford sobre el paso de los rayos X a través de láminas metálicas demostraron la existencia en cada átomo, no sólo en los cuerpos gaseosos, sino también en los sólidos, de un núcleo positivo, rodeado de electrones negativos, y se puso de manifiesto la dependencia íntima que existe entre la *constante espectroscópica* de Rydberg y la *constante energética* de Plank, no pudo ya ponerse en duda que ésta no era solamente una constante óptica, sino que era una constante *física* universal; que era lo que podría llamarse el *átomo de energía* que se mantiene invariable e indivisible en todas las transformaciones de ella y de quien son múltiplos enteros todas las cantidades de energía que existen en la naturaleza. Esta es la cantidad llamada por Plank *quantum*. Su teoría se llama teoría de los *quanta*.

Para coordinar estos hechos imaginó Bohr su conocida hipótesis

que imagina al átomo como un microscópico sistema planetario, en el que un cierto número de electrones, atraídos por un núcleo positivo o protón, describen órbitas con arreglo a las leyes de la astronomía clásica. Este movimiento es lo único hipotético en la teoría de Bohr, puesto que ni la existencia de los núcleos y electrones, ni el número y masa de éstos, ni las dimensiones atómicas son hipotéticas, sino hechos accesibles a la experimentación. La ecuación fundamental que permitía deducir consecuencias numéricas de esta hipótesis y compararlas con los resultados de la experiencia es

$$2\pi pa = hn$$

siendo $p = mv$ el impulso mecánico de cada electrón, o sea el producto de su masa inerte por su velocidad lineal, a el radio de la órbita, h la constante de Plank y n un número entero cualquiera. Esta ecuación hipotética dice que 2π veces el *momento del impulso* de un electrón es un múltiplo entero de la constante de Plank. De esta hipótesis resultaba que el diámetro de las órbitas electrónicas variaba por causas desconocidas en cantidades discontinuas, siendo siempre del orden de unas 5 mil millonésimas de centímetro, con velocidades lineales del orden de los 2.000 kilómetros por segundo, dando también por segundo $6{,}58 \times 10^{15}$ revoluciones; es decir, 6.580 billones de vueltas por segundo. A pesar de que innumerables hechos físicos y químicos se explicaron no sólo cualitativa, sino cuantitativamente, sobre todo los fenómenos de absorción y emisión de las rayas espectrales y sus modificaciones bajo la acción de los campos magnético y eléctrico, etc., en cambio quedaban otros muchos hechos no sólo inexplicados, sino aun en abierta contradicción con algunas leyes físicas ciertas; tal era, entre los primeros, la *cuantificación* de las trayectorias (es decir, el que éstas, al variar, salten discontinuamente de un diámetro a otro, existiendo entre éstos una relación numérica fija); y entre los segundos, el hecho de que un electrón en movimiento a lo largo de la órbita, una vez cuantificada, no emitiese *radiaciones* ningunas, en contradicción con toda la teoría y las leyes clásicas de Maxwell, Ampère y Faraday.

Por esto, tras numerosos esfuerzos por sostener la teoría de Bohr, especialmente en el terreno de los fenómenos químicos, ha ido siendo cada día más abandonada. En medio de esta desorientación aparece la

audacísima y original teoría de De Broglie y Schrödinger, por un lado, y casi simultáneamente la de Heisenberg, Born y Jordan, que, partiendo de conceptos filosóficos absolutamente diversos y hasta casi antagónicos, llegan a una misma teoría matemática que coordina y armoniza de una manera maravillosa todos los hechos hasta hoy conocidos y medidos. En ambos sistemas se cambia radicalmente el concepto fundamental, no solamente del fotón, sino también del electrón y del protón. La nueva teoría comprende, como casos particulares, a la mecánica relativista y a la clásica.

Es extraordinariamente difícil dar en pocas palabras una idea de estas teorías. Ensayaré, sin embargo, a hacerlo.

Las dos teorías de Schrödinger y Heisenberg han venido a parar a un mecanismo o formulismo matemático idéntico, con la circunstancia enteramente curiosa de que el *significado* de las cantidades que intervienen en las ecuaciones es absolutamente diverso y, por tanto, lo son también los raciocinios mediante los cuales se viene a caer en dicho formulismo.

La ecuación fundamental de ambas teorías es la siguiente:

$$\Delta\Psi + \frac{8\pi^2 m}{h^2}(E - V)\Psi = 0 \qquad [1].$$

Donde Δ es el operador llamado Laplaciano, definido por

$$\Delta \equiv \frac{\delta}{\delta x} + \frac{\delta}{\delta y} + \frac{\delta}{\delta z};$$

m es una constante, h la constante energética de Plank, E una cantidad de energía en ergios (1), que se transporta de un punto a otro del espacio (definido éste por sus coordenadas x y z, con respecto a un sistema de ejes convencionales), y V una función potencial invariablemente distribuída por todo el espacio y que define el campo exactamente como en la mecánica clásica. La cantidad Ψ es, lo mismo para Schrödinger que para Heisenberg, *una variable* que define el estado

---

(1) Unidad cegesimal de energía igual al trabajo ejecutado por una *dina* (aproximadamente un miligramo) a lo largo de un centímetro.

en cada punto del espacio, de algo preexistente en todo el espacio y sometida en sus variaciones a la única ley [1] de la cual se deduce matemáticamente, por las propiedades especiales de esta ecuación, estudiadas ya desde los tiempos de Hermite y Lagrange, que existe un **cierto número** *discontinuo y entero de puntos en el espacio, en los cuales la cantidad* Ψ *toma valores finitos, pero también discontinuos, que pueden tener signo positivo, resultando entonces dotados de todas las propiedades de los protones o negativos, y serían los electrones, y que para ciertos casos particulares tienen el carácter y propiedades que la experiencia demuestra para los fotones* (1). Según los valores atribuídos a las cantidades m, E y V, estos puntos singulares del campo aparecen agrupados en conjuntos dotados de todas las propiedades de los átomos materiales y animados de velocidades muy pequeñas con respecto a la de los fotones (luz), y en todo caso inferiores a ella.

Pero para Schrödinger y De Broglie, Ψ es la densidad de energía almacenada en cada punto de un *substratum continuo* preexistente en todo el espacio que, al variar con arreglo a [1], determina una distribución de la energía cuyos máximos o mínimos, llamados por él *centros energéticos*, constituyen las partículas materiales y hacen sobre nuestros sentidos la impresión de la materia.

Pero para Heisenberg, Born y Jordan el concepto filosófico es totalmente diverso. Ellos parten de la hipótesis de que nos es totalmente imposible predeterminar la cantidad de energía por unidad de volumen (densidad de energía) que existe en cada punto del espacio y que sólo podemos tener una *probabilidad* acerca de ello, y llaman Ψ al número que, según la teoría clásica llamada *cálculo de probabilidades* (2), determina la probabilidad de que en cada unidad de volumen existan n *quanta* de energía. En este sentido nos hablan de *densidad de probabilidad*, y, puesto que Ψ varía de un lugar a otro, nos hablan también de *ondas de probabilidad*, etc., etc.

Para Born, Ψ ni puede significar otra cosa que una probabilidad,

---

(1) La demostración de esta proposición y algunos casos particulares puede verse en *Anales de la As. de Ing. de ICAI*, 1630, t. 9, p. 171 y ss.; *Estado actual de la teoría electro-ondulatoria de la materia*, por J. A. Pérez del Pulgar, S. J.

(2) El lector que no tenga a mano otras obras, puede ver el artículo de la *Enciclopedia Espasa* sobre esta palabra, que está bastante bien escrito.

ni es preciso que signifique otra cosa, pues ello sólo explica perfectamente todos los hechos. Heisenberg (1) deduce de aquí y trata de demostrar que *es enteramente insostenible una concepción determinista y causal de los hechos naturales*, y que sólo podemos hablar de probabilidades, bastando ésta para explicar todos los fenómenos naturales. Haas (2) dice: «La nueva física ha establecido la *indeterminación* absoluta de los fenómenos atómicos frente al antiguo principio de causalidad que aparecía regir los fenómenos físicos de todo el orden macroscópico» (p. 162).

«Para muchos conceptos fundamentales de la Filosofía natural abren las nuevas teorías físicas la posibilidad de un cambio esencial, y principalmente para los conceptos de causalidad y de Ley natural..... El Principio de causalidad ha perdido su significado antiguo en el terreno de la Física..... y en el centro mismo de todas las cuestiones de interés vital para la Filosofía natural se presenta cada día más imperiosa la cuestión candente; ¿en toda la naturaleza existen verdaderamente leyes fijas que no se puedan reducir a meras *leyes estadísticas*, que reducirían la física a la categoría de una de las ciencias sometidas simplemente al *Cálculo de las probabilidades*, como, por ejemplo, la Economía nacional?» (p. 163) (3).

De manera análoga se expresa Frenkel en una obra clásica (4), en el capítulo I, § 11, *Der Wahrscheinlichkeitbegriff und das Kausalitätsprincip* (p. 36), donde se encuentran constantemente afirmaciones como la siguiente: «Pero si se quiere examinar el contenido real de los hechos físicos observados en la mecánica atómica....., se pueden considerar las ondas generadoras de la materia como meras *ondas de probabilidad a las que no corresponde ninguna realidad física* (sic) *y entonces es preciso sustituir el concepto causal y determinista de los procesos mecánicos por otro completamente probabilista o no causal.*»

«La antigua mecánica determinista no conocía más que la probabi-

---

(1) W. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quanten theoretischen Kinematik und Mechanik*. Zeits. f. Phys., 43, 1927, p. 172.

(2) *Materienvellen und Quantenmechanik*. Leipzig, 1929.

(3) Véase P. Jordan, *Kausalität und Statistik in der modernen Physik. Naturwiss*, 15, 1927, p. 205; M. Plank, *Physikalische Gesetzlichkeit im Lichte neuerer Forschung. Naturwiss*, 14, 1926, p. 249.

(4) J. Frenkel, *Einführung in die Wellenmechanik*. Berlín, Springer, 1929.

lidad igual a 1 o a cero. Se ocupaba en la determinación de los hechos cuya probabilidad era igual a la *unidad*, mediante la integración de ciertas ecuaciones diferenciales (leyes necesarias), cuyas condiciones iniciales suponía perfectamente determinadas. La nueva mecánica ignora absolutamente lo que son estas condiciones iniciales: la alternativa clásica — o **necesario** o **imposible** — es desconocida para ella. *Todo es considerado como posible.* Ella no conoce ni la probabilidad 1 ni la 0, sino sólo probabilidades comprendidas entre estos valores extremos... . Se ocupa en el estudio de todas las incidencias posibles e imaginables. En aquellos casos en que la probabilidad alcanza valores grandes, el hecho se considera *no como necesario*, sino como *muy verosímil*, y éstos son los *hechos que ordinariamente ocurren.*»

«Este indeterminismo no se manifiesta en los fenómenos macroscópicos, donde interviene un número enorme de hechos microscópicos, por la **ley de los grandes números** (1), por la cual, aquí como en las leyes que rigen a las sociedades humanas, donde interviene la voluntad libre de cada individuo, lo indeterminado, libre o casual que ocurre en los individuos, desaparece al sumarse, y de un conjunto de hechos indeterminables individualmente, resulta una ley de conjunto determinada y aparentemente sujeta al principio de causalidad y al determinismo natural.»

«Del carácter determinado de los hechos macroscópicos se creía poder concluir que también los procesos elementales o microscópicos debían estar regidos por dichos principios. Pero éste era un prejuicio enteramente infundado (como lo ha demostrado la aparición de la nueva mecánica ondulatoria), del que comienza ya la ciencia a verse libre.»

Sería muy fácil multiplicar las citas; pero basta lo dicho, no (claro está) para que el lector se haga cargo completo del valor experimental y teórico, ni aun siquiera del encadenamiento lógico y estricto de las ideas en estas nuevas investigaciones (cosa que podría, sin embargo, conseguir, consultando las obras citadas), pero sí para que se dé alguna cuenta de las conclusiones a que se creen autorizados a llegar

---

(1) Dice así: «El valor medio que toma una cantidad física que define un fenómeno ocurrido n veces, difiere tanto menos de su valor más probable, cuanto n es mayor.» Puede verse *Espasa*, «Probabilidad».

los investigadores modernos, apoyándose en un número inmenso de hechos y de teorías matemáticas, que no es del todo fácil desenmarañar. No siendo, además, nuevo el concepto de ley estadística aplicado a los fenómenos físicos, y habiéndose ya fundado en él teorías tan importantes como la cinética de los gases, la electrónica de Drude y Thomson, la magnetónica de Abraham, la termoiónica de Curie, etc., etcétera....., y conduciendo ella a las consecuencias que hemos apuntado ligeramente, no creemos que la filosofía cristiana deba permanecer indiferente y desinteresada de esta cuestión candente, que apasiona hoy a todo el mundo científico.

José A. Pérez del Pulgar

(Continuará)

BOLETÍN CANÓNICO

EXPOSICIÓN Y DISCUSIÓN DE LOS PRINCIPALES PUNTOS DE DERECHO CANÓNICO TRATADOS EN LA PRENSA TÉCNICA

(Continuación) [1]

I. SACRAMENTOS

1. *Matrimonio.*

Valor del matrimonio en caso de bautismo dudoso.

En la revista «*Periodica de re morali, canonica, liturgica*», que tanta autoridad ha adquirido con las elucubraciones canónicas de su ilustre fundador, P. A. Vermeersch, S. J., y con las de sus esclarecidos colaboradores, apareció un estudio (2) del insigne canonista P. J. Creusen, S. J., con el título *De dubio matrimonio ob dubium baptismum*, dedicado a investigar si lo prescrito en el can. 1070 § 2, modifica o no el principio jurídico por que se regía esta materia en la anterior legislación.

Supone el autor que este principio en la legislación antigua partía de la *presunción* de la validez del *bautismo*, y, supuesta su validez, se había de inferir la validez o invalidez consiguiente del matrimonio, atendidas, según los casos, las distintas leyes que lo rigen. Por el contrario, parece que en la presente disciplina el mismo principio parte de la *presunción* de la validez del *matrimonio*. Según este principio, puede suceder que se haya de presumir hoy *inválido un bautismo* du-

---

(1) V. t. 9, p. 104.
(2) *PMCL*, t. 17 (1928), p. 153*.

doso, para que se pueda presumir válido el matrimonio; al contrario de lo que antes regía, puesto que más bien debía presumirse inválido el matrimonio, para que pudiese presumirse válido el bautismo.

Inquiere el autor de este trabajo si existe en efecto ese cambio de principio en el nuevo Código; y, supuesto que exista, si la nueva norma se ha de aplicar solamente a los matrimonios que se hayan contraído desde la vigencia del Código, o se ha de extender también a los contraídos con anterioridad.

Nótese que no se trata de indagar si el nuevo derecho sobre impedimentos matrimoniales se ha de aplicar á los matrimonios celebrados bajo el antiguo derecho. Pues está claro, como en su defensa manifiesta el autor (1), que los matrimonios anteriores a la vigencia del nuevo Código se han de tratar con sujeción a las leyes que entonces regían. Se intenta dilucidar solamente si *el sistema de presunciones*, que se ordenaba para los casos de dudoso bautismo en orden al matrimonio, ha cambiado en la presente disciplina, y, supuesto el cambio, si por el *nuevo sistema* se ha de juzgar de los matrimonios de entonces. La presunción no hacía, ni hace hoy, objetivamente válido ni inválido el matrimonio; éste quedaba y queda en sí como surgió al verificarse el contrato. Tenía, sí, solamente y tiene la virtud de constituir una norma fija para el *fuero externo,* a manera de prueba o de *favor* prestado por la ley a la institución del bautismo o del matrimonio, según los casos.

De las respuestas dadas por la Santa Sede para los casos de uniones, en las que una parte, al menos, era *acatólica,* se había deducido el siguiente principio: El *bautismo dudoso*, ya sea con duda de derecho ya con duda de hecho, *se ha de tener como válido* en orden a la validez del matrimonio, tanto del que *se va a contraer* como del *ya contraído* (2).

El nuevo está redactado en los siguientes términos (3): «Si la parte, al tiempo de contraer matrimonio, era tenida comúnmente como

---

(1) *PMCL*, *l. c.*, p. 154*.

(2) Se deduce de multitud de respuestas dadas por la Santa Sede, cuyas citas pueden verse en el Código al pie del § 2 del citado can. 1070.

(3) Can. 1070, § 2: «Si pars tempore contracti matrimonii tanquam baptizata communiter habebatur aut eius baptismus erat dubius, standum est, ad normam can. 1014, pro valore matrimonii, donec certo probetur alteram partem baptizatam esse alteram vero non baptizatam.»

bautizada o su bautismo era dudoso, *se ha de estar*, conforme a lo que prescribe el can. 1014, *por el valor del matrimonio*, hasta que se pruebe con certeza que una parte era bautizada y la otra no.»

El P. Creusen se fija inmediatamente en la primera diferencia que aparece con solo el enunciado de los dos principios, cual es la de referirse el primero tanto al matrimonio que *se va a contraer* como al ya *contraído*, mientras que el segundo se refiere solamente al *contraído*. De ahí que trate luego el autor de fijar la norma jurídica que en la nueva disciplina se ha de seguir en la hipótesis del *futuro matrimonio*. Según él, faltando prescripción especial en la nueva legislación, se han de aplicar los principios generales del derecho. De donde la solución deberá ser distinta en caso de duda de derecho y en duda de hecho. Si hubiere duda *de hecho* en cuanto al bautismo, se ha de estar por su inexistencia, puesto que el hecho no se presume, sino que se ha de probar; por el contrario, dado el hecho, se presume válido (1).

No opina del mismo modo, en cuanto a la referida norma, el P. Cappello (2), para quien sigue en todo su vigor el enunciado principio de la antigua disciplina, en cuanto se refiere al *futuro matrimonio*, conforme a las respuestas con que entonces repetidas veces lo confirmó la Santa Sede: «Quae quidem responsa S. Sedis, dice el P. Cappello, spectanda sunt etiam in hypothesi matrimonii *contrahendi, silente Codice;* etenim can. 1070 § 2, nonnisi de matrimonio *iam contracto* loquitur.»

Apelará, sin duda, el P. Creusen, en apoyo de su parecer, al canon 20, según el cual: «Si certa de re desit praescriptum legis generalis sive particularis, norma sumenda est, nisi agatur de poenis applicandis, a legibus latis in similibus; *a generalibus iuris principiis aequi-*

---

(1) *PMCL*, *l. c.*, p. 153*, 2. Con todo, Vermeersch-Creusen, en *Epitome Iuris Canonici*[1], 1922, decían a este propósito: «*Dubie baptizati*, modo baptismus sit probabilis, ad matrimonium *contrahendum*, valide baptizati praesumuntur ideoque impedimentis etiam iuris mere ecclesiastici tenentur», y citan el decreto del S. O. de 4 de febr. de *1891*, en que se propone esta norma. Como aquí no distinguen entre duda *de hecho* y *de derecho*, sino que parecen comprender las dos, se ve que antes el P. Creusen juzgaba que debía tenerse *en la presente disciplina* como norma jurídica para el *matrimonium contrahendum* la antigua.

(2) Cappello, F. M., S. J., *De Matrimonio*[2], n. 417. La misma opinión sostiene Noldin, H., S. J., *De Sacramentis*, n. 557.

tate canonica servatis; a stylo et praxi Curiae Romanae; a communi constantique sententia doctorum.»

En cambio, puede servir de apoyo al parecer del P. Cappello este mismo canon, en cuanto al coma «*a stylo et praxi Curiae Romanae*», junto con lo establecido en el can. 6: «Codex *vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet,* licet opportunas immutationes afferat. Itaque: ..... 4.° *In dubio* num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, *a veteri iure non est recedendum.*»

La diferencia entre las normas que ambos ilustres autores patrocinan no deja de ser notable, por las consecuencias diametralmente opuestas que de ellas se siguen. Pues mientras para el P. Creusen se ha de tener por *no bautizado*, en orden al futuro matrimonio, aquel de quien *se dude* — positivamente se entiende y hechas las debidas averiguaciones — , *si de hecho* se le confirió el bautismo, para el P. Cappello, ateniéndose al antiguo derecho, ha de ser tenido por *bautizado.*

Podrá parecer de poca monta esta discusión referida al *futuro matrimonio,* ya que en caso de prudente duda de si uno fué bautizado o de si lo fué válidamente, se le ha de administrar el bautismo *sub condicione*, con lo que desaparecería en absoluto la hipótesis a que se refiere la discusión. Y aun podría parecer menos fundada tal contienda por el hecho de haberse modificado en la nueva legislación el alcance del impedimento de disparidad de cultos, ya que antes directamente afectaba a cualquiera que estuviese válidamente bautizado, aunque fuese *de cualquier secta acatólica*, y hoy, en virtud del can. 1070 § 1, se limita a solos aquellos que estén válidamente bautizados *en la Iglesia católica*, aunque luego hayan apostatado, o si fueron bautizados en otra disidente, herética o cismática, se hubieran luego *pasado a la Iglesia católica*, aunque después hubieran vuelto de nuevo a sus sectas. Quedan, pues, libres de tal impedimento cuantos, estén o no bautizados, no hayan pertenecido nunca a la Iglesia católica por el bautismo o por su conversión a ella, así como *los hijos de acatólicos*, aunque hubieran sido bautizados en la Iglesia católica, si desde su infancia fueron educados fuera de ella (can. 1099 § 2); debiendo entenderse bajo el nombre de *acatólicos*, para este efecto, aun los *apóstatas* de la religión católica (1),

(1) Comisión Intérprete, Resp. de 17 de febrero de 1930, IV, *AAS*, v. 22, p. 195: «An sub verbis *ab acatholicis nati*, de quibus in canone 1099 § 2, comprehendantur etiam nati ab apostatis. — R. *Affirmative.*»

y aunque uno solo de los padres fuese acatólico y casado con las debidas dispensas y cautelas (1). Otra limitación se añade también en la presente disciplina, que ha de contribuir no poco a restringir el número de casos posibles, y es la que proviene de la prescripción del canon 1095 § 1, n. 3, en virtud de la cual para la validez del matrimonio se exige que el párroco *requiera y reciba* el consentimiento de los contrayentes, aunque se trate de matrimonios mixtos con las debidas dispensas, según consta por el can. 1102 § 1, sin que para estos últimos baste la asistencia pasiva del párroco *en ningún caso*, conforme a la siguiente declaración de la Comisión Intérprete, dada el 10 de marzo de 1928: «II. — An canone 1102 § 1, revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, *passive assistendi* matrimoniis mixtis illicitis. — R. *Affirmative*» (2).

No obstante, aunque no muy frecuente, no deja de tener su aplicación el punto que se discute hoy día aun en países católicos, dado el aumento de comunicación internacional que se advierte. Por eso bien dice el P. Creusen: «De his satis intricatis quaestionibus pauca visum est proponere, cum *nostris temporibus* non missionariorum tantum, sed *omnium parochorum* recta interpretatio illorum canonum tantum intersit.» (3).

Entremos, pues, en la discusión del punto controvertido que tan magistralmente nos presenta el P. Creusen. Hablaremos primero del caso dudoso referido al matrimonio ya *contraído*, y luego expondremos lo que al mismo se refiere en orden al matrimonio que *se ha de contraer*.

Respecto a lo primero, que expresa y exclusivamente toca el can. 1070 § 2, se pretende dilucidar si la prescripción contenida en este canon ha modificado el antiguo principio, que dejamos expuesto, en el sentido de *tomar como base*, para la solución de la duda, *la presunción de la validez del matrimonio* con preferencia a la validez del bautismo.

---

(1) Comisión Intérprete, Resp. de 20 de julio de 1929, II, *AAS*, v. 21, p. 573: «An *ab acatholicis nati*, de quibus in canone 1099 § 2, dicendi sint etiam nati *ab alterutro* parente acatholico, cautionibus quoque praestitis ad norman canonum 1061 et 1071. — R. *Affirmative.*»

(2) Comisión Intérprete, *AAS*, v. 20, p. 120.

(3) *PMCL*, *l. c.*, p. 154*.

No son pocas las firmas de insignes canonistas que suscriben la sentencia afirmativa, a la que se adhiere el P. Creusen, y entre otros se cuentan *Vidal* (1), *De Smet* (2), *Vermeersch* (3). Sostienen la contraria no menos renombradas firmas, cuales son: *Arendt* (4), *Noldin* (5), y parece que también *Cappello* (6). De Cappello decimos solamente que *parece* sostener la negativa, porque no se ve cómo puedan concordar dos afirmaciones suyas sobre lo mismo, entre las que parece prevalecer la favorable a la negativa. En efecto, nos dice: «Si catholicus certo baptizatus matrimonium celebravit cum dubie baptizato, aut *dubie* baptizatus cum haeretico dubie aut *invalide* baptizato, *validum* habendum est coniugium..... Hinc patet discrimen inter ius antiquum et novum. *Iure antiquo* matrimonium dubie baptizati cum persona non baptizata censebatur *invalidum* propter impedimentum disparitatis cultus. *Aliter ex dictis iure novo.*» Esto no podría afirmarse si no es que se *presuma la invalidez del bautismo dudoso* en el referido caso, contra la antigua norma, según la cual más bien *debía presumirse su validez.* Sin embargo, a continuación, y siguiendo la exposición de la misma materia, nos dice: «Quare can. 1070 ex hoc capite, saltem quoad iudicium de valore matrimonii *iam contracti*, *confirmat principium illud*, variis S. Sedis declarationibus *iam pridem expressum:* «*Baptismus dubius* in ordine ad matrimonium *pro valido* est habendus, sive iuris sit dubium sive facti.» Y en nota, *ibidem,* declara más su pensamiento con estas palabras: «Chelodi (l. c., n. 80, not. 1) tenet, contra Noldin (III, n. 557), Codicem can. 1070 § 2 *non confirmare praefatum principium,* sed statuere «praesumptionem pro *matrimonio, non pro baptismo.*» Id *minus recte asseri videtur.* Sane valor matrimonii pendet a valore baptismi, et ideo in tantum matrimonium praesumitur validum, in quantum ipse baptismus validus praesumitur.....» Pero si en la presente disciplina todavía prevalece la presunción de la validez del bautismo sobre la del matrimonio, en el caso antes referido del matrimonio de un *católico dubie bautizado* con un *hereje invalide bautizado* - -

---

(1) Wernz-Vidal, *Ius Canonicum,* t. 5, n. 270.
(2) De Smet, A., S. T. L., *De sponsal. et matr.*, t. 2, n. 587.
(3) Vermeersch, A., S. J., *Theol. Mor.*, t. 3, n. 779.
(4) Arendt, G., S. J., en *Ius Pontificium,* t. 5 (1925), p. 133.
(5) Noldin, H., S. J., *De Sacramentis*[12], n. 557.
(6) Cappello, F. M., S. J., *De Sacramentis*, v. 3, n. 419.

caso ciertamente sujeto al impedimento de disparidad de cultos según su concepto moderno — no hay manera de sostener la validez de ese matrimonio, si no es dando por supuesta la *invalidez del bautismo*, suposición que contradice al principio por él sentado.

La razón que el P. Creusen alega en apoyo de la sentencia afirmativa es la siguiente: El can. 1070 § 2, — que es el único que habla de la relación entre el bautismo dudoso y el matrimonio —, para solventar los casos acude, no a la antigua presunción durante dos siglos sostenida repetidas veces por la Santa Sede, sino al can. 1014, que confirma el favor del derecho con respecto al matrimonio (1).

Atendida la norma, que el citado canon establece, continúa el Padre Creusen, puede considerarse *al menos un caso* cuya solución *contradice abiertamente* a la antigua presunción por el valor del bautismo. Este caso es el de un *católico dudosamente bautizado* que ha contraído matrimonio con un *acatólico* cuyo bautismo, al tiempo de contraer matrimonio, era tenido comúnmente como válido o era al menos dudoso. Si con el tiempo se descubre con certeza que la parte acatólica no estaba bautizada, todavía habrá de tenerse por válido el matrimonio, hasta que se pruebe también *con certeza* que la católica estaba bautizada. En la anterior legislación este caso, repetidas veces propuesto, se falló en contra de la validez del matrimonio, atendida la presunción de la validez del bautismo (2).

En los demás casos que pueden fingirse coinciden los dos principios, el antiguo y el moderno, porque la validez del matrimonio que se presume en el nuevo depende precisamente de la validez del bautismo; importa, por consiguiente, esa presunción la de la validez del bautismo. Por eso dice muy bien De Smet: «Praesumitur proinde validum matrimonium, non modo in hypothesi quod una pars erat *certo catholice baptizata*, altera vero erat *dubie baptizata* vel reputabatur baptizata, vel in hypothesi quod *utraque pars* erat *dubie baptizata* (in qua duplici hypothesi, *dum statur valori matrimonii, simul favetur validitati baptismatis);* sed etiam sustinetur praesumptio pro valore matrimonii in hypothesi quod una pars est *certo non baptizata*, altera vero *dubie*, in qua tertia hypothesi non favetur valori matrimonii *nisi praesu-*

(1) *PMCL*, *l. c.*, p. 156*.
(2) *PMCL*, *l. c.*, p. 156*.

mendo nullitatem baptismi. — *Hucusque* vigebat praesumptio in favorem *baptismi*, censebatur «validus in ordine ad validitatem matrimonii», et sic matrimonium quidem *praesumebatur validum in duplici priori hypothesi, in tertia* vero hypothesi censebatur *invalidum*» (1).

Si, pues, como todos confiesan y es patente, en las dos primeras hipótesis coinciden los dos principios, y sólo respecto a la tercera existe discrepancia entre los autores, ¿no será posible hallar fundamento suficiente para conciliar los dos principios aun respecto a la tercera hipótesis? A ello nos invita lo prescrito en el can. 6, n. 4, ya mencionado, según el cual: «*In dubio* num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, *a veteri iure non est recedendum.*»

En la consulta formulada por cierto Obispo de la América septentrional, — a la que contestó el Santo Oficio el 1 de agosto de 1883 (2) —, exponiéndole las frecuentes dudas que allí se ofrecían sobre la validez de los matrimonios a causa de los bautismos dudosos, decía entre otras cosas el consultante: «Scio equidem casu quo, spectata qualitate probationum pro et contra, dubitetur num vel alteri vel utrique parti collatum fuerit baptisma, *standum esse pro valore matrimonii cum tali dubio ac sine dispensatione contracti usque dum non constet illud fuisse invalidum.*» Y añade: «In dubiis id affirmat doctissimus bo. me. Archiep. Patr. Kenrick; in theologia enim sua morali (tract. XXI, n. 48) haec habet: «Si de consortis baptismo non constet, nec certum haberi queat testimonium, in eam propendere oportet sententiam *de baptismi et matrimonii valore*, cui favent indicia et adiuncta.»

Conocida es por lo demás la sentencia de no pocos eminentes canonistas, para quienes el célebre principio entonces vigente, referido a los matrimonios *entre católicos*, de tal manera tenía *por base la presunción de la validez del matrimonio*, que la del bautismo, en que se apoyaba, *quedaba subordinada a la primera.* Hablando de éstos nos decía el P. Wernz (3): «At in altero casu, quo postea solummodo certo constaret de baptismo *non recepto* in *uno* coniuge, sed perdurante *certitudine* vel *dubio* sive *praesumptione* in *altero* coniuge, Gasparri..... et Santi-

(1) De Smet, A., S. T. L., *o. c.*, n. 587.

(2) Cf. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 4, n. 1083.

(3) Wernz, F. X., S. J., *Ius Decretalium*, t. 4, n. 507, nota 30.

Leitner..... existimant etiam in foro conscientiae huiusmodi matrimonia *inde a momento celebrationis* iam fuisse *valida* et consequenter admittere debent etiam *manere valida* non obstante superveniente certitudine. Cui sententiae propter rationes allatas stare non possum; praesumptio enim debet cedere veritati, sed *stante controversia* ad *dissolutionem* talis matrimonii per declarationem nullitatis inconsulta S. Sede non videtur esse procedendum.»

Y, sin embargo, a los que tal sostenían no se les ocultaban las repetidas declaraciones de la Santa Sede, por las que tenía resuelto, tratándose de uniones entre o con *acatólicos*, que, probada la invalidez del bautismo de una parte y permaneciendo dudoso el de la otra, debían declararse nulas, incluso con facultad para proceder a nuevas nupcias (1). ¿Por qué, pues, distinguían entre los matrimonios de *católicos* y los de *los acatólicos entre sí o con los católicos*? En aquéllos hacían prevalecer la presunción del valor del matrimonio; en éstos, ateniéndose a las respuestas dadas por la Santa Sede, el del bautismo aun en contra de la validez del matrimonio. Podría quizá darse por razón fundamental, el que en estos últimos se tendía a hacer prevalecer el *privilegio de la fe* dando por válido el bautismo, a trueque de cualquier otra consecuencia; mientras que en los otros, puesta la paridad de la fe, se aplicaba el principio, también entonces vigente, por el que se prestaba favor al matrimonio. Lo cierto es que entre las muchas respuestas dadas por la Santa Sede acerca de los múltiples y variadísimos casos que se le propusieron, no consta haber aplicado la prevalencia del bautismo en contra de la validez del matrimonio, si no es respecto a los matrimonios, en los que de alguna manera intervenía el *privilegium fidei*; nunca respecto a los de los católicos entre sí. De éstos, en caso de dudoso bautismo, dijo, sí, que se reiterase el bautismo *sine praeiudicio validitatis matrimonii*, en la cual cláusula algunos autores de mayor nota hallaron fundamento para dar por segura o muy probable la validez del matrimonio desde su celebración, y aunque otros de no menor reputación disentían, se desprende, con todo, que distaba mucho de ser cierto el principio contrario entendido en sentido absoluto y sin distinción. Hablaremos en seguida de otra respuesta del S. O. a este propósito.

---

(1) WERNZ, F. X., S. J., *o. c.*, t. 4, n. 508, nota 33.

Las respuestas dadas por la S. C. del S. O., de carácter general para los casos de dudosa validez del matrimonio, aunque no prevenga precisamente de la duda del bautismo, siempre, empero, que se relacione con la fe, insisten generalmente en los dos principios: *In dubio standum est pro valore matrimonii; in re dubia in favorem fidei standum est.* De su discreta aplicación resultaba unas veces presumirse la nulidad y otras la validez del matrimonio. He aquí, en confirmación de lo que acabamos de indicar, algunas de esas respuestas.

En la Instrucción dada el 9 de diciembre de 1874, se decía: «*In re dubia in favorem fidei pronunciandum esse constans regula est* ait Benedictus XIV; iam vero clarius est quam ut dici oporteat, *in his adiunctis favorem fidei postulare ut stetur pro matrimonii validitate.....* Huc accedit *altera regula* iampridem exposita in instructione die 18 decembris anni 1872, ad R. P. D. Vicarium Ap. Oceaniae Centralis data in haec verba: *In dubio standum esse pro validitate matrimonii. Licet autem ab hoc principio aliquando recedere aequum sit.....* in hoc igitur statu (pergit laudata instructio) regulare principium, quod *in dubio standum est pro matrimonio*, reviviscat necesse est.....» Y más adelante, añade: «Igitur quod ad *baptizatam coniunctam viro etiam baptizato* S. C. respondit: Provisum in instructione et in responsione ad dubium primum. Immo diligenter animadvertendum, in expendendo utrum *huius generis nuptiae* sint invalidae, *longe maiori* ac in matrimoniis infidelium opus esse cautione et circumspectione *ob sacramenti sanctitatem;* ex qua gravissimum accedit pondus regulae: *in dubio standum pro matrimonio.*»

La misma S. C. del S. O., el 18 de mayo de 1892, daba la siguiente respuesta: «Si vero pars una convertatur post conversionem alterius, et examinato casu particulari supersit dubium, stet pro *nullitate matrimonii, in favorem fidei.*»

Y el 26 de abril de 1899: «Tunc hic, post formalem interpellationem poterit ad alia vota transire; et ad mentem. — Mens est *ut in dubio iudicium sit in favorem fidei.*»

Esto supuesto, investiguemos qué sentido puede tener lo establecido en el citado § 2 del can. 1070. Nos dice que, en caso de dudarse del bautismo de una o de las dos partes, hay que estar por el valor del matrimonio, hasta que se pruebe con certeza que una parte es bautizada y la otra no, *según la norma dada en el can. 1014.*

Si no se nos remitiera al can. 1014, no cabría otra inteligencia del

citado canon que la de atenerse *siempre* a la presunción de la *validez del matrimonio*, y, en este supuesto, tendríamos que afirmar haberse cambiado la norma antigua. Pero al remitírsenos al can. 1014, nos encontramos con otro elemento, que se ha de tener en cuenta, para formar la presunción debida en orden a la validez o invalidez del matrimonio. Dice, en efecto, dicho canon: «*Matrimonium gaudet favore iuris;* quare *in dubio* standum est *pro valore matrimonii*, donec contrarium probetur, *salvo praescripto can. 1127.*» Y el can. 1127 establece: «In re dubia *privilegium fidei gaudet favore iuris.*» Donde se ha de notar que *privilegium fidei* tiene un significado más amplio que *privilegium Paulinum*. Por eso, al tratar del sentido de ese canon, advierte muy bien Blat (1): «In re dubia..... privilegium fidei, *non solum Paulinum*..... gaudet favore iuris.....»

Ahora bien, en el caso de una parte *católica*, que se tenía comúnmente por bautizada, unida en matrimonio *mixto* con persona que se tenía por bautizada, si después se prueba con certeza que la acatólica no estaba bautizada, permaneciendo dudoso el bautismo de la parte católica, quedará *objetivamente* dudoso el valor del matrimonio, puesto que pudo acontecer que al celebrarse ninguno de los dos estuviese sujeto a las leyes de la Iglesia. Si en este supuesto la parte no católica, que carece de bautismo, fuese, además, para la comparte y su prole constante peligro de perversión, parece que tendría plena aplicación el can. 1127, y debería, según su norma, preferirse la presunción que *más favoreciese a la fe*, cual sería, sin duda, en este caso, la de suponer *válido el bautismo* de la católica y por ende tener por nulo el matrimonio. Ahora bien, como, en general, en las uniones mixtas se presume ese peligro, parece que siempre que se diese la duda propuesta se habría de estar por la validez del bautismo, que es precisamente lo que hasta el nuevo Código regía.

El can. 1070 § 2, al invocar para su aplicación el can. 1014, nos da pie para que lo entendamos en el susodicho sentido, por lo demás tan razonable y tan conforme con la constante práctica y espíritu de la Iglesia. Y si hay fundamento suficiente para entenderlo de este modo, ateniéndonos a lo establecido por el can. 6, tendríamos que afirmar que persiste la antigua norma tantas veces mencionada. Luego

---

(1) Blat, A., O. P., *De sacramentis*, p. 698.

no parece cierto que *siempre y en cualquier hipótesis* se haya de estar *por el valor del matrimonio,* aun a costa de presumir inválido el bautismo dudoso.

Sin embargo, al decirse en el citado can. 1070 § 2, que hay que estar por el valor del matrimonio, *hasta tanto* que se pruebe con *certeza* que una de las partes *no está bautizada* y la otra *sí,* nos hace pensar que pueda haber en ello algún cambio de norma, ya que muchas de las respuestas dadas por la Santa Sede antes del Código parecían indicar que con sólo probarse que una de las partes no estaba bautizada, aunque la otra lo estuviese sólo con duda, bastaba para tener por nulo el matrimonio. Pero si bien se mira lo que en estas palabras se encierra, puede ser que admitan una explicación que coincida con la antigua norma. En efecto, si descartamos, en orden a la aplicación de esas palabras, los casos que, como el expuesto — por importar la aplicación del can. 1127 — , se ha de estar por la nulidad del matrimonio en favor de la fe, sólo quedarían como hipótesis posibles: 1) el caso en que las *dos partes fuesen católicas*, de las cuales una apareciese con el tiempo no estar bautizada y la otra estarlo dudosamente; 2) el caso en que, siendo dudoso el bautismo de la parte acatólica, apareciese *nulo el de la parte católica.* Respecto al primer caso, puesto que no interviene el *privilegium fidei*, debería tener toda su aplicación la frase de que tratamos. Y en esto no parece que se pudiera probar discrepancia alguna entre esta norma y la antigua, ya que las respuestas mencionadas, que parecen contrarias, se refieren todas a casos, como el expuesto, sobre el *privilegium fidei.* Por el contrario, hemos visto que, tratándose de matrimonios entre católicos, se sostenía la opinión de que, aun descubierta la nulidad del bautismo de una de las partes, debía tenerse por válido el matrimonio.

En efecto, tratándose de solos *católicos* sostenía Gasparri que no les afectaba el impedimento dirimente de disparidad de cultos, si uno de los cónyuges resultase con el tiempo no haber sido válidamente bautizado. Nadie ignora que ese impedimento lo preformó la costumbre, y como tal ha regido hasta que por primera vez en el Código ha aparecido como ley escrita. Su objeto era precisamente impedir en lo posible las uniones de los que pertenecían al gremio de la Iglesia con los que estaban *fuera de ella por la infidelidad*, y, por tanto, *sin el bautismo*, ya que éstos podían ser un peligro de perversión para los fieles. A ellos, pues, parece que de suyo se limitaba la ley del im-

pedimento de disparidad de cultos. Por consiguiente, no sin fundamento pudo sostener Gasparri, con otros, que la carencia involuntaria y meramente casual de bautismo en un católico, no era razón suficiente para tenerle por incluído en la susodicha ley, ya que en absoluto ese caso nada tenía que ver con los que la ley contemplaba; y aun quizá, no sólo cesaba *simplemente* el fin de la ley, sino más bien *contrarie*, es decir, en perjuicio del mismo fin que se pretendía. Si así se pudiese entender esa ley, no se ve por qué desde el principio no pudiese ser válido el matrimonio de que tratamos. *A fortiori* debería tenerse por válido el referido matrimonio, si fuese dudoso el bautismo de la otra parte también católica, porque entonces, si andando el tiempo se probase cierta la nulidad del bautismo, ninguno de los dos contrayentes habría estado de hecho sujeto a las leyes de la Iglesia al celebrarse el matrimonio. Por lo mismo se impone tenerle por válido hasta tanto que se pruebe con certeza que una parte no estaba bautizada y la otra lo estaba válidamente.

Si se llegase a esta certeza, ¿cómo debería tratarse el referido matrimonio? Si a la opinión mencionada de Gasparri no se le concediese probabilidad alguna, se habría de tener ciertamente como nulo; pero si se le diese esta fuerza, parece que se habría de tener por válido, puesto que estaríamos en el caso de *dubium iuris*, y según el can. 15: «Leges, etiam *irritantes et inhabilitantes*, *in dubio iuris non urgent.*»

¿Se la puede considerar como probable? De ella decía Wernz (1): «Cui sententiae propter rationes iam allatas stare non possum; praesumptio enim debet cedere veritati, sed *stante controversia*, ad dissolutionem talis matrimonii per declarationem nullitatis inconsulta S. Sede non videtur esse procedendum.» Lo mismo atestigua Cappello (2): «Haec opinio (la contraria a la de Gasparri), iure antiquo probabilior erat, perpensis declarationibus S. Sedis; at aliae quoque sententiae (incluye la de Gasparri) sua probabilitate non carebant. Quoad matrimonia inita *ante 19 maii 1918*, spectandum est *dubium iuris* seu discrepantia opinionum attendenda.....»

No poca fuerza recibe la opinión de que hablamos con las palabras que vamos a copiar de dos Instrucciones de la S. Sede. La primera es

---

(1) Wernz, F. X., S. J., *o. c.*, t. 4, n. 507, nota 30.
(2) Cappello, F. M., S. J., *o. c.*, n. 419, *d.*

del S. O. a todos los Obispos de Rito Oriental, dada el 12 de diciembre de 1888 (1). Entre otras cosas, nos dice respecto al alcance del impedimento de disparidad de cultos: «Ingens propterea discrimen intercedit inter impedimentum mixtae communionis seu religionis, et alterum quod propria appellatione dicitur *disparitatis cultus*. Primum enim locum habet inter christianos; secundum afficit matrimonia christianorum cum *non baptizatis*, *sive iudaei sint sive infideles cuiuscumque sectae*, *sive etiam cathecumeni*. Coniugia itaque inter personas *cultu dispares* sunt prorsus irrita..... Reprobanda enim sunt sive *ob vetitam*, *quam secum ferunt*, *in divinis rebus communionem*, et exinde derivans scandalum, sive *ob impendens catholico coniugi perversionis periculum*, sive *ob bravam sobolis institutionem*. Accedit etiam huiusmodi coniunctionibus facile promoveri *funestissimum in religionis negotio*, uti vocant, *indifferentismum*.» De donde se infiere que por *non baptizatis*, en orden a este impedimento, comprende solamente a los judíos e infieles (e. d., no bautizados), de cualquier secta que sean, y los catecúmenos, que aunque estén preparándose para entrar en la Iglesia, de hecho no han salido de su religión ni han dejado en absoluto el espíritu en que estuvieron imbuídos. Ni la más ligera mención se hace de los que, habiendo sido educados en la *religión católica* y habiéndola profesado siempre en la creencia de que estaban bautizados, de hecho e ignorándolo ellos no lo estuviesen.

Más explícito estuvo respecto a esta cuestión el mismo S. O. en la respuesta dada el 29 de abril de 1842 a la siguiente consulta: «Utrum possessio publica nominis christiani, publicaque opinio qua quis creditur christianus sive quia ortum habuit ex parentibus christianis, sive quia constanter christianae alicui communioni fuit annumeratus christianumque se profitetur, sufficiat ad validitatem matrimonii in casu, in quo dictus homo *revera non fuisset*, aut *invalide fuisset baptizatus*, et matrimonium iniisset *cum baptizata*, non petita dispensatione disparitatis cultus: *Si praedictum matrimonium declaretur invalidum propter disparitatem cultus*.» En *Collectanea S. C. de P. F.*, v. 1, n. 948, donde consta esta consulta, se extracta al margen la duda propuesta en estos términos: «*An adsit impedimentum disparitatis cultus inter putativum christianum et baptizatam*», y se responde: «Ad. 1: «*Iuxta*

(1) *Codicis Iur. Can. Fontes*, t. 4, n. 1112.

exposita, Negative.» Luego conforme a esta respuesta, no existe impedimento de disparidad de cultos entre uno, — que es tenido por católico, ha estado siempre desde su infancia adscrito a la religión católica y la ha profesado siempre — , y una, — ciertamente bautizada en la religión católica — , si el primero resulta luego no bautizado. De donde parece deducirse que la palabra «*non baptizata*», que usa el can. 1070 § 1, al definir el impedimento de disparidad de cultos, se ha de entender conforme a este criterio establecido antes por el S. O.; es decir, que importa dos elementos: *carencia de bautismo* y *profesar otra religión o ninguna.* Con esto, si no se da por cierta la opinión mencionada de Gasparri, no cabe la menor duda de que se le ha de atribuir una muy grande probabilidad.

De consiguiente, por cualquier parte por donde se mire el caso de que tratamos, tanto en la antigua como en la nueva disciplina, *al menos* se habrá de *presumir* válido el matrimonio, si no es que, tanto antes como ahora, *stante dubio iuris*, se le haya de tener como *ciertamente* válido.

Por lo que hace a la segunda hipótesis que dejamos indicada, o sea al caso en que se pruebe *ciertamente inválido* el bautismo de la parte *católica,* quedando *dudoso* el de la *no católica*, no parece que al presente, con la nueva limitación del impedimento de disparidad de cultos, pueda ofrecer dificultad alguna la solución. En efecto, en esa hipótesis contrajo matrimonio sin estar de hecho sujeta a la ley de la Iglesia la parte que profesa la religión católica, y como la no católica tampoco en esta materia lo está, no cabría la menor duda de que el matrimonio se contrajo válidamente. Si más tarde se probase que el bautismo de la parte no católica tampoco había sido válido, *a fortiori*, sería válido el matrimonio, puesto que ninguna de las dos, al contraerlo, era súbdita de la Iglesia.

Podría también considerarse el caso en que habiendo pasado a la Iglesia católica después de contraído el matrimonio el cónyuge acatólico, a quien no se confirió el bautismo *sub condicione* por no existir duda alguna sobre su validez, viniese luego a descubrirse con toda certeza su nulidad, y quedar en duda el de la parte católica. En este caso ya no urgiría el *privilegium fidei*, ya que son ambos católicos, y debería estarse por la validez del matrimonio sin necesidad de renovar el consentimiento, hasta tanto que se probase que la católica estaba ciertamente bautizada, porque entonces la presunción debería ceder a

la verdad; y como al contraerse el matrimonio, la parte católica estaba bautizada y sujeta al impedimento de disparidad de cultos, y la acatólica, de religión distinta, no lo estaba, su matrimonio fué ciertamente nulo. De esta suerte, las palabras que más dificultad nos ofrecen en el referido canon tendrían su aplicación dentro de la antigua norma.

No hay por qué considerar el caso del matrimonio de dos acatólicos, de los cuales el uno o los dos resultasen con el tiempo no haber recibido válidamente el bautismo en sus sectas, puesto que, bautizados o no, nada tienen que ver con el impedimento de que tratamos.

Resumiendo: Para la recta inteligencia de la aplicación y alcance del § 2 del can. 1070, en comparación con semejante prescripción de la anterior legislación canónica, distinguiremos las siguientes hipótesis en que puede ejercer hoy día su fuerza.

1.° Matrimonio de *parte católica con acatólica* (se entiende herética o cismática), supuesto que se pruebe cierta la falta o invalidez del bautismo *de la parte católica,* siendo dudoso el de la acatólica.

2.° *El mismo caso,* supuesto que se pruebe cierta la falta o invalidez del bautismo *de la parte acatólica,* siendo dudoso el de la católica.

3.° Matrimonio *entre dos católicos,* supuesto que se pruebe cierta la falta o invalidez del bautismo de cualquiera de los dos, *siendo dudoso el del otro.*

En el caso 1.°, según lo dicho, se ha de tener por ciertamente válido el matrimonio, ya que ninguno de los dos contrayentes estaba sujeto al impedimento de disparidad de cultos cuando se contrajo el matrimonio (hablamos en el supuesto de que estos matrimonios se han celebrado rigiendo el nuevo Código).

En el caso 2.°, por exigirlo el *privilegium fidei* —ya que se *presume* jurídicamente constituir un peligro contra la fe tales matrimonios mixtos, razón por la cual la legislación canónica los tiene como cosa odiosa —, parece que debe *presumirse inválido* el matrimonio *en favor de la fe,* conforme al can. 1127, cuya aplicación sanciona, según la norma del can. 1014, el propio § 2 del can. 1070. De donde resultaría la presunción de la validez del bautismo en contra de la del matrimonio. Nos es duro suponer que la Iglesia haya en esto cambiado su legislación en detrimento del *privilegium fidei.*

Si, empero, la nulidad del bautismo de la parte acatólica se descubriese después de haberse convertido a la Iglesia católica, se debería presumir la validez del matrimonio hasta tanto que se probase cierto

el bautismo de la parte católica; probado esto, debería tenerse por nulo.

En el caso 3.°, dado que no interviene el *privilegium fidei* en colisión con el antiguo y moderno principio conónico «*in dubio standum est pro valore matrimonii*», — al que la legislación prestaba y sigue prestando régimen de favor — , se ha de estar *por la validez del matrimonio, al menos* hasta que se pruebe *con certeza*, no sólo la falta de bautismo en una de las partes, sino la existencia cierta del mismo en la otra. Supuesto que se llegue a esa doble certeza: 1) en la antigua disciplina no es cierto que se hubiese dado por inválido tal matrimonio; al contrario, la opinión probable de eminentes canonistas lo tenía por válido; 2) en la presente, al sancionarse, no la validez, sino la *presunción* de la validez del matrimonio, adoptando en esto, al parecer, la opinión más probable que antes estaba por *sola la presunción* de la validez, parece que, cediendo la presunción a la verdad, debería tenerse por inválido. Pero ¿son tan apremiantes esas palabras que nos fuercen a quitar toda sólida probabilidad al referido *dubium iuris* patrocinado antes, entre otros eminentes canonistas, por el Cardenal Gasparri? No nos atrevemos a asegurarlo y aun creemos que no, dada la calidad del asunto y con solo el indicio que nos prestan esas palabras. El canon nos fuerza a mantener la validez por presunción hasta llegar a la doble certeza indicada; pero, llegada ésta, la solución definitiva dependería de lo que, estudiado cada caso en particular, resultase, mientra no se quiera solventar de un modo general la referida duda.

Atendido, pues, cuanto precede, no podemos dar *por cierto* que se haya cambiado en la presente legislación el principio que regía en la antigua para resolver en el fuero externo los casos de matrimonio dudoso por dudoso bautismo, en el sentido de que se dé *preferencia en todo caso* a la presunción de la *validez del matrimonio en contra de la del bautismo,* si bien ha sido expresado con más exactitud y limitada su aplicación, a consecuencia de haberse también limitado el alcance del impedimento de disparidad de cultos (can. 1070, § 1).

Respecto a la segunda cuestión, que tan oportunamente plantea el P. Creusen, sobre si a los matrimonios celebrados con semejantes dudas, antes de entrar en vigor el nuevo Código, se les ha de aplicar el nuevo principio o el antiguo, sólo añadiremos dos palabras.

Si no se hubiese cambiado la antigua norma, — téngase en cuenta que hay autores de nota que así lo sostienen —, caería por su base

esta cuestión, siendo cierto que debería aplicarse la única norma existente que sería precisamente la antigua.

Si, por el contrario, como tantos y tan esclarecidos canonistas sostienen, se ha cambiado el antiguo principio, nos inclinamos al parecer que tan sólidamente defiende el P. Creusen.

En efecto, la aplicación del nuevo principio a los matrimonios celebrados en la antigua disciplina, en nada perjudica la objetividad de su validez o invalidez, ya que se trata solamente del régimen de presunciones, que dejan la cosa como es en sí, hasta tanto que se pruebe lo contrario que se presume. Esta presunción, como muy bien dice el autor, no es propiamente una *prueba* de la validez del matrimonio, sino más bien un *favor* o *protección* que la ley presta a la institución del matrimonio, llevando como consecuencia la dispensa de alegar pruebas. No es, pues, dar retroactividad a la ley del Código con perjuicio del valor objetivo de los actos puestos en la anterior legislación, —ese valor se ha de juzgar conforme a las leyes entonces vigentes—, sino que solamente importa una nueva norma de solventar las dudas sobre su valor, que se supone más favorable que la anterior; ni respecto a esa clase de disposiciones puede nunca alegarse derecho adquirido en virtud de anterior legislación. Las presunciones legales rigen los hechos puestos bajo el dominio de la ley anterior.

En cuanto a la norma que hoy se ha de aplicar a los casos de dudoso bautismo en orden al matrimonio que *se va a contraer*, no se ofrece gran dificultad. Creemos, con el P. Cappello, y como antes sostenía el mismo P. Creusen y refrendaba el P. Vermeersch, que de suyo se habría de seguir la antigua norma, o sea que el bautismo dudoso ha de ser tenido por válido, atendidas las razones que en favor de la opinión del P. Cappello dejamos expuestas. Por lo demás, en la práctica tiene hoy día, — limitado el alcance del impedimento de disparidad de cultos — , muy fácil solución.

Si se trata de matrimonio *entre católicos*, y hechas las debidas averiguaciones subsiste la duda, se ha de conferir *sub condicione* el bautismo, con lo que desaparece toda dificultad.

Si el matrimonio se ha de celebrar *entre parte católica y acatólica*, hay que distinguir el caso en que la duda del bautismo afecte a la parte católica, o a la acatólica. Si a la parte *católica*, se le ha de conferir *sub condicione* el bautismo, y así quedan las cosas en regla. Si afecta a la parte *acatólica*, como quiera que, habiendo de permanecer en su

secta, no nos es permitido administrarle para este fin el bautismo (1), se habrá de pedir dispensa *ad cautelam* del impedimento de disparidad de cultos, dispensa que puede dar el Obispo en virtud del can. 15, ya que se trata de duda de hecho, y es ley en que suele dispensar la Santa Sede.

En la hipótesis, poco probable, de que la parte católica, a quien afecte la duda del bautismo, se negase a recibirlo *sub condicione*, tendría que procederse a la petición de dispensa como en el caso anterior.

Descartado en la presente legislación el caso más difícil, que era el de la unión *de dos acatólicos*, no habrá necesidad de apelar a presunción ninguna para proceder con seguridad al matrimonio en los demás casos.

FERNANDO FUSTER

---

(1) Cf. en WERNZ, F. X., S. J., *l. c.*, n. 507, nota 29, la respuesta dada por la S. C. del S. O., en 13 de abril de 1878, en que dice: «Reprobandam atque illicitam omnino esse praxim administrandi a parochis baptismum sub conditione *parti acatholicae*, quae in haeresi permanere declarat, quando dubium cerca eiusdem sacramenti validitatem exoritur. Tunc enim tantummodo licite id fieri potest, cum pars heterodoxa paratam se praebet abiurandi errores ac redeundi ad gremium Ecclesiae catholicae.»

NOTAS Y TEXTOS

PREDICACION CONTEMPORANEA

Bajo ese epígrafe se ha empezado una biblioteca de oratoria sagrada, en castellano, y bajo el mismo agruparemos estas notas bibliográficas, un poco más extensas que de lo ordinario.

Del **P. Luis Urbano, O. P.** (1), son los tres primeros volúmenes. El haber su autor, por tres años seguidos, predicado las Conferencias cuaresmales de San Ginés, dice bastante de su mérito y carácter. Si hubiéramos de manifestar preferencia, sería por la de *El Milagro*, así por la materia como por el modo de estudiarla y presentarla; viene después *La Libertad*, algo desvirtuada por cierto predominio de declamación dudosa, al menos para leída, y por fin *El Espiritualismo*, tema atractivo, pero inmensamente difuso y expuesto a divagaciones semifilosóficas, semiliterarias. Mis aplausos al autor son sinceros, aunque no lo serían sin alguna reserva, como en seguida diré. En cuanto a su recomendación, hay que recordar al clero joven, siempre atento a los ejemplos de los mayores, que se trata de un género no con toda propiedad sagrado, ni generalmente permitido, cuyo uso oportuno depende de los respectivos prelados. (Bayle, *La Predicación Sagrada*, 1918, p. 48 ss.) Hay en esta biblioteca, de «Predicación Contemporánea», un escollo, que desearíamos se evitara desde el principio. Es de temer, por lo anunciado, que predomine en ella la Conferencia — llamémosla así — apologética. Aun conviniendo que todas lo sean y es-

(1) Urbano, L., O. P. *El Espiritualismo.* — *El Milagro* (2.ª edición). — *La Libertad.* — Conferencias predicadas en la iglesia de San Ginés, de Madrid, en las Cuaresmas de 1929, 1928 y 1927 respectivamente. (208), (192), (184)-8.º-1929. Precio: 4 pesetas cada tomo. Bruno del Amo, editor. Toledo, 72, Madrid.

tén en su punto, ¿no recomendarán y favorecerán una formación en los jóvenes y una orientación en los otros predicadores a un género que no es de suyo propiamente sagrado y que ni deberá ni podrá ejercitarse sin permiso y encargo del Prelado? Debe, pues, nuestra recomendación bajo este punto ser muy reservada; en cambio, para bibliotecas populares, para círculos de estudio en las asociaciones de jóvenes católicos, para casas del estudiante, será, sin duda, obra muy a propósito.

Y aquí termina el juicio: ahora unas observaciones, que someto a parecer ajeno, porque el mío no me asegura, y que expongo, porque deseo que, cuando legítimamente se use, sobresalgan también los nuestros en este género. Por terminar, no sin gusto, la lectura de cada tomo, se formulaba expresamente esta triple pregunta, que por toda ella iba poco a poco levantándose en mí: ¿No hay cierta tendencia — inconsciente, sin duda — a producir en el auditorio honda impresión de profundidad en ciencias eclesiásticas, en las físicoquímicas y en cosas de estilo literario? Las varias citas de mi lectura parecen apoyarlo. Es inconsciente, sin duda: como el arrastre de la resaca, algo así de sordo e irresistible debe ser el influjo, sobre el orador, de un auditorio, a quien hay que satisfacer, y que se pica de erudito y leído tal vez sobre lo que es en realidad. Ni afirmo ni niego; pero digo que a la naturaleza misma de la Conferencia dañan esas cosas.....

En efecto: la primera, y la segunda, y la tercera virtud de una conferencia, es la claridad. Claridad en el plan, claridad en la marcha y engarce de los razonamientos particulares, claridad en la frase y en los términos; claridad, por la que no sólo se pueda ver, sino por la que no se pueda menos de ver; claridad, no lanzada por fuera a la superficie de los objetos, sino nacida del interior, que se ilumina; claridad, no de cambiantes que espejeen y deleiten, sino de luz sin oscilación, suave e intensa. Todo lo que a esto daña, aunque sea profundo, aunque sea portentoso, aunque sea arrebatador, se convierte en falta.

Según esto, quiero conceder que las ciencias matemáticas y físicoquímicas ofrezcan, en realidad, tantas dificultades y tantas defensas a los principios filosóficos y a los dogmas; aun así no las admitiría, si dañan a la claridad.

Y dañan a la claridad: 1.° Cuando, traídas para ilustrar, son más difíciles de coger a *la primera* que el punto iluminable, v. gr. .....: Los sabios, «para descifrar y formular las leyes de los fenómenos físico-

químicos y aun perfilar los elementos que las integran..... en la soledad augusta de sus laboratorios (!), aíslan las circunstancias que intervienen..... Separan las de valor constante y fijan su atención en las variables: las clasifican en independientes y funcionales. Dan incrementos infinitesimales a las primeras y anotan cuidadosamente los incrementos que, en consecuencia, adquieren las segundas. Así llegan tal vez a la fórmula diferencial expresiva de la variación, por cuyo conocimiento se nos revelará el fenómeno, y mediante los principios del Cálculo infinitesimal, consiguiendo la integración, o tomando por aproximación los primeros términos de la serie, se obtiene una fórmula finita, que contiene la síntesis de todas las influencias simbolizadas en letras, que, unidas por signos aritméticos, nos dan cualitativa y cuantitativamente las leyes que se buscaban. La vida humana es el fenómeno más complicado..... y por un procedimiento parecido debemos estudiarle.....» (*La Libertad*, p. 38 ss.) Si el último párrafo pueden cogerle y retenerle dos terceras partes del auditorio de San Ginés a la primera audición, está bien: si no, oscurece; aunque pasme. Ilustraciones así son frecuentes. Véase, al menos (p. 25 ss.), *la libertad y el principio de energía.*

2.° Se daña a la claridad cuando rápidamente se alude a teorías o características de sistemas, que los más no pueden apreciar de repente, v. gr.: «Fué Kant quien abrió un abismo infranqueable entre ambas manifestaciones de nuestra inteligencia [intelectual teórica e intelectual práctica] y, por falta de pedestal metafísico en que sostenerse, tuvo que colgar la moral en el paracaídas del *imperativo categórico*, sin poder evitar que se estrellara la moral en el escollo egoísta de Fichte o en la maquinaria de Spencer, obediente a la ley de las estructuras, aplicación al hombre de la evolución universal, o que la moralidad viniera a caer en el cañaveral fangoso de la moral sociológica de Lévy-Bruhl y Durkheim, o del Pragmatismo de James» (*La Libertad*, p. 109). Bien; pero, ¿el alcance de esas condensaciones era claro para dos terceras partes de su auditorio?

3.° Se daña a la claridad cuando por la refracción de luz poética, a través de la fantasía, el objeto se colorea y la idea se va. «Señores: no hay movimiento sin dirección. Y en los movimientos paralelos, aunque sean helicoidales, sólo cabe una dirección: hacia el infinito. Hacia el infinito va la inteligencia y el corazón humanos, navegando por los mares del pensamiento, como los navíos por los mares de la

tierra, que buscan en las lejanías donde se besan las olas amargas y las claridades azules del cielo, la tierra bienhechora donde descansar.» *(El Espiritualismo*, p. 44.) Los ejemplos abundan. (V. «Las palomas mensajeras», *La Libertad*, p. 102 ss.)

4.° Finalmente, no sólo al arte literario, sino a la claridad, daña generalmente el término científico prodigado: vale para las clases y tratados especialistas, pero no para grandes concursos; a éstos les da sensación de luz y efectos de oscuridad..... Terrones del Caño, gran predicador, decía que jamás llevaba al púlpito un término de escuela, sino su equivalente literario; algo así pide la claridad en toda Conferencia no para profesionales. En las que estudiamos abundan excesivamente frases así: «lo trascendente golpea con sus interrogantes las frentes pensadoras.....» *(El Milagro*, p. 10); «por eso prospera la metapsíquica, por eso emocionan las escenas de super-realismo.....»; «peristilo de la Prensa» (p. 11); «así brillará nuestro discurso con rayos del sol de Aquino, Doctor universal de las inteligencias católicas, simbiosis magnífica de la razón y de la fe» (p. 9).

Sin entrar en el estilo, lleno de luz y de vida, algo efectista, sólo he notado aquí las fuentes de oscuridad, no para lectores científicos, sino para oyentes, aun instruídos. Por todo ello no creo sea ése el camino para llegar a la gran Conferencia religiosa. Su autor tiene dotes para emprender otro menos aparatoso, pero más seguro y derecho. En todo caso, ha dado tres libros muy útiles y recomendables para círculos de estudio y casas del estudiante y para la biblioteca del católico intelectual. ¿No pretendía eso?

Al predicador de San Ginés sigue el autor de la *Juventud de San Agustín*. De sus dos volúmenes (1), el más aprovechable para quien guste predicar lo ajeno es el de panegíricos; el otro es más de silla y contiene asuntos de varia instrucción. Ni el nombre ni el mérito del **P. Fabo** hay que descubrirlos. Su cultura, sus dotes literarias, la efusión de su carácter, todo verdad, aun cuando usa formas ya algo pasadas o discutibles, hace se le lea con gusto: de seguro se le oye con más. Es, por otra parte, cosa vivida: catequista entre mediosalvajes

---

(1) Fabo de María, Pedro, A. R. *Púlpito y Tribuna*. 1.ª parte: Panegíricos Sagrados. 2.ª parte: Conferencias y Discursos. La predicación contemporánea. Tomos IV y V (275), (260), 8.°-1929. Precio: 4 ptas. cada tomo. Gabriel Molina (Sucesores). Librería Religiosa, Pontejos, 3, Madrid.

diez años, misionero ambulante y párroco, nos da una muestra de tan variado ministerio. Yo hubiera preferido los sermones morales. El panegírico — y a proporción el discurso de tribuna —, pero sobre todo el panegírico, es lo que la marcha para los compositores. Pocos salen ilesos de la prueba..... Todo es tentación: el día solemne y que se anuncia con diana y cohetes, el auditorio de gala y muy numeroso que parece exigir del púlpito las gracias, el santo mismo que pide flores; si a esto se añade predominio de mujeres y niños, naturaleza tropical y orador hispanoamericano, es una especie de milagro mantenerse en equilibrio. Y si he de decir lo que siento, el milagro no se da en todos los sermones de estos volúmenes. Tal vez es gusto propio particular; pero parece hay abuso de recursos artísticos y de placer:

1.° En sermones enteros, como el de *la Virgen del Rosario*, todo él descripción de una escultura; y la *oración gratulatoria*, toda ella llevada por la figura que llaman *pretericion*.

2.° En el amontonamiento de flores poéticas, v. gr., en el sermón de *Santa Rita*. «Púsole nombre un ángel, bajado del cielo, que lo tenía escrito en sus alas, blancas como jirones de neblina. Bandadas de visibles angelitos velaron su cuna, oreándola con aromas de los jardines del Paraíso; céfiros de amor la adormecían; rosicleres de pudor pintaban de blanco su frente y de grana sus mejillas, y visiones del Edén le hacían sonreír. Rita era un capullo de margaritas» (p. 206).

3.° En adornos de figuras, algo usados, y en palabras por varios títulos llamativas: ejemplo de lo primero la dilatación por Colombia del culto a *Nuestra Señora del Corazón de Jesús*. «Dígalo la opulenta ciudad de Medellín; utánese por su acendrado gusto religioso la muy noble sociedad de Pamplona; hable Antioquía.....; no oculte sus glorias..... Cúcuta; Tunja..... anote los nuevos en el catálogo de los antiguos triunfos; coreen la divina sinfonía del amor las poblaciones.....», etcétera, etc. (p. 104). Véanse muestras de palabras llamativas en dos páginas: «Himno..... durante el éxodo por este valle», «bellezas de cielo..... objetivadas en forma de súplica». «¿No ostenta..... el rosario constelaciones en el cielo de las almas y puntos luminosos alrededor de los cuales describen magníficas trayectorias las elevaciones del corazón? ¿No posee susurrantes armonías, como las poseen las noches susurrantes del estío? ¿Carece de las magnificencias de las palmeras en flor? ¿No es como un desgranamiento de perlas espirituales sobre la bandeja del amor más puro?» (pp. 66 ss.).

Esto y más que pudiéramos citar denota gran potencia, y si no mal gusto en su autor, pero sí alguna mayor condescendencia de lo que, aun en los panegíricos, reclama el púlpito y el asunto mismo, que pierde en hermosa gravedad lo que gana en fácil encanto.

Aunque no de esa Editorial, pero también es predicación contemporánea el **Orator**, así, en latín y todo (1).

Leánse dos párrafos: el final del exordio al primer sermón: *La toma de Granada* y la peroración del tercero: *La creación filosófico-pedagógica de la Salle.*

«¡Ah! ¡Si yo pudiera llegar en este momento al Castillo de Blarney y besar la piedra que infunde el don de la elocuencia! Mas, ¿qué digo? ¿Por qué acudo a míticas y fabulosas tradiciones? Para mí, la piedra de toque de la elocuencia es el auditorio, y hoy, afortunadamente, levanto mi voz ante un dignísimo prócer, elocuentísimo Ministro de la Corona, y ante un apiñado y numeroso concurso de granadinos, *granos* de una *Granada*, purpúreos como la *grana*, unidos por *afiligranado* lazo de patriotismo y encerrados en el estuche *granate* de la fe, por este grandioso Templo, monumento de la religiosidad de los Católicos Reyes, simbolizado..... A propósito me viene, señores, la frase de Marcial, refiriéndose al Palacio de Oro de Nerón: «Que toda la ciudad estaba dentro de una casa», porque Granada toda se halla ahora dentro de este recinto, de la Gran Casa de Dios.

»Con tales alientos asistido, me considero casi un Anteo, dotado de nuevas fuerzas para acometer la ardua empresa que me habéis confiado.....

»Voy, pues, a interpretar el poema bendito de vuestra fe y la epopeya de vuestro patriotismo; pero antes he de proponeros su cifra y argumento, con la indicación de sus tres cantos épicos principales..... Escuchad:

»María Santísima es quien dirige el carro triunfal de las Glorias Granadinas, y a su poderosa intercesión se debe la reconquista de España, y especialmente la Toma de Granada.

»Señores: Estoy, sin darme cuenta siquiera, a las puertas del La-

---

(1) BERJÓN, A., Deán de Menorca. *Orator*. Discursos sagrados. Tomo I. (264)-8.º-1928. Precio: 4 ptas. Editorial Núñez Samper, S. A. Martín de los Heros, 13. Madrid. Exclusiva de venta, Editorial Voluntad, Gaztambide, 3. Madrid.

berinto de Creta, y a punto de penetrar en él; para recorrer sus intrincadas mansiones sin riesgo, y salir sano y salvo, necesito, como Teseo, el hilo de la seguridad, la superna gracia, que me ayudaréis a implorar por la intercesión de la divina «Ariadna», la Virgen sin mancilla, diciendo, reverentes, con el Angel: *Ave María* (p. 21 ss.).»

. . . . . .

«Y ahora, ante la Imagen del Santo filósofo, cifra del «hombre», del «cristiano» y del «patriota», canten los antiguos alumnos al modo que lo hacían en sus patrióticas fiestas los ancianos de Esparta:

»Herimos de espanto pocos a ejércitos crecidos; para la Iglesia y para la Patria son nuestros pechos muros invencibles.....

»Respondan los jóvenes de este Colegio:

»¿Quién nos supera en denuedo? Tienen para nosotros los combates contra la impiedad el encanto de las danzas de Jonia. A la flor de la edad se abrasa nuestra alma en el sagrado amor a Cristo y a su Vicario en la tierra.....

»Las infantiles voces de este Colegio, contesten:

»Dejad que pasen algunos años, y entonces, España y la Religión sabrán lo que vale en nosotros el valor y el heroísmo.....

»¡Ah! Que esta sagrada letra, por bajos, tenores y tiples, a tres coros de hombres, jóvenes y niños, respectivamente cantada, no pierda jamás sus dulces melodías, para que, unidos aquí en fraternal abrazo con nuestros maestros y compañeros, un día nos abracemos todos con San Juan Bautista de La Salle, como hijos suyos, en la gloria» (p. 141).

Por todo comentario, permítaseme manifestar mi desconcierto y el angustioso temor de si habré olvidado los cuatro puntos cardinales del estilo..... Dotes nada comunes no creo se logren por ese camino.

Si no como antídoto, al menos como Conferencia moderna, demos dos líneas a una obra de **Mr. Besson** (1).

La décimasexta edición. Ya esto es una alabanza. El título indica bien su contenido y aun su forma: son los *Mandamientos* con presentación moderna: el *Decálogo*. La ley moral, el amor y culto de Dios;

---

(1) Besson, L., Évêque de Nimes, Uzés et Alais. *Le Décalogue* ou la Loi de l'Homme-Dieu. Conférences préchées a la Métropole de Besançon année 1866, 1867, 1868. Tom. I, II. Seizième édition. (VIII-486)-(424)-8.°-1929. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 82, rue Bonaparte, Paris, VI e.

descanso dominical, educación, respeto y obediencia filial, respeto al matrimonio; el baile, el lujo, las malas lecturas: tan concreta es la materia de instrucción. Para sermones solo, dos cosas se necesitarían: No estar llevados principalmente por vía de razón natural, sin aplicaciones a las costumbres; y en cuanto a la forma no prodigar ciertos arreos y atavíos artísticoliterarios: por ambas cosas son propiamente *conferencias*, y su recomendación, por parte nuestra, ha de ser con la reserva que de Roma se impone. Sin duda serán un buen libro para el que le sepa aprovechar. La forma del estilo y el movimiento oratorio son muy alabados en el Obispo de Nimes, y con razón, sobre todo para el carácter francés.

Añadamos el solo anuncio de los *Retiros Pascuales* de **Monsabré**, ahora traducidos (1). Su autor no necesita presentación.

Su profundidad en el conocimiento del dogma, la solidez y método en su exposición, cierto calor y brillantez no por reflexivos, faltos de sinceridad y movimiento, hacen que su obra no envejezca. Sin embargo, yo me atrevería a recomendar, singularmente por su actualidad, las instrucciones de la Semana Santa de 1878, *En busca de Cristo*. Tienen la frescura y perennidad de Jesucristo, el cual es de ayer, de hoy y de siempre.

La traducción, fuera de dos o tres motitas, en buen castellano y sin resabios de extranjerismos.

Y para cerrar dignamente esta lista, citemos el tomo VI de los *Sermones de San Agustín* (2), autor, según se ha dicho, del todo moderno. El presente tomo está dedicado a fiestas de Santos. Su autor es San Agustín, y de su traductor, el **P. Amador del Fueyo**, y sus méritos se habló con alguna extensión al anunciar el tomo anterior (Estudios Eclesiásticos, octubre de 1929).

Quintín Pérez

---

(1) Monsabré, O. P. *Retiros Pascuales*. Conferencias de Nuestra Señora de París durante las Semanas Santas. Año 1877: I. La Tentación. Año 1878: II. En busca de Jesucristo. Traducidos por el R. P. Constantino Gutiérrez. (244)-8.°-1929. Precio: 4 ptas. Hijos de Gregorio del Amo, Paz, 6, Madrid.

(2) Fueyo, Amador del, O. S. A. *Sermones de San Agustín*. Tomo VI. Panegíricos de Santos. (364)-4.°-1929. Precio: 7 ptas. Administración del «Archivo Agustiniano», Goya, 87, Madrid.

EL AUTOR DE DOS LIBROS TEOLÓGICOS SEUDÓNIMOS

El P. Mortier, al trazar la historia del Rmo. P. Agustín Pipia, 61 Prior General de la Orden de Santo Domingo, afirma que si no hubiera prestado otro servicio a su Religión que obtener la Bula *Demissas preces* de Benedicto XIII, merecería profundo reconocimiento de toda ella (1). Dudoso es, sin embargo, que fuese el Rmo. Pipia quien la alcanzara. En un artículo del P. José Brucker, S. J., en los *Études Religieuses*, se hace ver que fué el P. Amat de Graveson, agente en Roma del Cardenal de Noailles, el que movió al Papa a dar ese paso (2). El P. Pipia no hizo otra cosa que, por indicación del Papa, elevarle una súplica para que aprobara la doctrina de su escuela.

La inteligencia del documento pontificio promovió encendidas polémicas entre los teólogos. Disputóse ágriamente en Salamanca, Alcalá, Valladolid, Zaragoza, Murcia, Pamplona, y Fr. Cayetano Benítez de Lugo, dominico, y más tarde Obispo de Zamora, le dió en su *Vera Christi Gratia.....*, Romae, 1733, una interpretación que refutó, con el seudónimo de Martín Ortiz, el P. Diego Cuadros, S. J., en su *Caducens Theologicus.....*, Matriti, 1733, y se denunció a la Inquisición Suprema en un Memorial del Rector y Maestros del Colegio Real de la Compañía de Jesús, de Salamanca.

Pero sobre todo en Toledo subió de punto la contienda con ocasión de unas oposiciones celebradas en febrero de 1731 para obtener la prebenda magistral de la Iglesia Primada. Uno de los opositores, el Dr. D. Manuel Ignacio Muñoz, secuaz de las doctrinas de la Compañía, presentó para su disertación y defensa una tesis que parecía contrade-

---

(1) *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. 7 (París, 1914), p. 312.

(2) Tomo 50, pp. 28-53.

cir al *Demissas preces*. A los tomistas disgustó soberanamente, y para desacreditarla y ponerla en ridículo, hicieron tres cosas: 1.ª Delataron la proposición, como tiznada de herejía, a la Inquisición toledana y al Deán y Cabildo de la Catedral. 2.ª No asistieron al acto del doctor Muñoz. 3.ª Propalaron por la ciudad rumores siniestros y contumeliosos.

En defensa de la doctrina del opositor y para afear tales descomedimientos, salió al estadio de la prensa el famoso *Manifiesto del Doctor Don Salvador Collados, contra el atentado de algunos Profesores tomistas, con que intentaron día 27 de febrero del año de 1731 impedir a un Profesor jesuíta que leyese en la oposición a la Magistral de Toledo la conclusión que eligió acerca de la eficacia intrínseca de la Gracia*. En Madrid, año de M.DCC.XXXI. Es un opúsculo en 4.°, de 26 hojas preliminares sin numerar y 1-75 páginas de texto. Dase en él cuenta puntual de lo acaecido al Dr. Muñoz en las oposiciones, se justifica la conclusión defendida, que ni tiene nada de extraordinario ni contraría a lo que ordena Benedicto XIII, y se ajusta a lo que otros han sustentado, y, por fin, se deshacen los reparos que se le oponen. Léese con gusto el libro por el calor con que está escrito y por las noticias que da de ciertos teólogos contemporáneos que discutían del tomismo y mantenían teorías propias; pero depende bastante del P. Henao en su *Scientia Media historice propugnata*, y no pasa los testimonios por el tamiz de una crítica depurada.

Originó el Manifiesto, como indica D. Juan Catalina García, «una pelea de papeles contra papeles. Entre ellos fué muy brioso el *Praecursor Scholae thomisticae vindicandae, Carta interina, respuesta latiniparla al Manifiesto del Dr. Collados*, de D. Manuel García Pérez, Cura de Parla, Madrid, 1731. Fray Marcos del Pozo, O. P., intervino en la querella con su *Anathomia critico-chronologica sobre el Manifiesto del Dr. Collados*, Madrid, 1731» (1).

Contestó satíricamente a esos libros el P. Losada, S. J., en su *Conversación Diálogo Apologético Cristiana sobre la marcha entre Perico y María, criados del señor Cura de Parla*..... y en la *Voz nacida de el Precursor del Cura de Parla*, que empieza:

---

(1) *Biblioteca de Escritores de la Provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, página 856.

Érase que se era
un Cura de Parla,
larga parlería
pero corta parla.
Manuel Garci Pérez
dicen que se llama,
diestro en revesinos,
doctor en barajas..... (1).

Al mismo género pertenece la «Reconvención que hace al Cura de Parla un amigo suyo sobre el papel Precursor, respuesta al Manifiesto del Doctor Collados». Pídele que satisfaga a las tres preguntas siguientes: «I. *Si el señor Cura leyó el papel del Doctor Collados para responderle.* II. *Si los aprobantes del papel del señor Cura tienen más facultad o licencia que los aprobantes del Manifiesto.* III. *Si el señor Cura se juzga y tiene por hombre, que por sí solo puede hacer opinión, y dar autoridad.*» La firma Licenciado D. Francisco Antonio Portillo.

Pero quien refutó seria y teológicamente al Cura de Parla y de paso a Fray Marcos del Pozo fué el mismo doctor Collados en la *Respuesta del Precursor de la escuela tomista. Remisiones al Manifiesto del Doctor D. Salvador Joseph Collados, en que se satisfacen los reparos en que insiste D. Manuel García Pérez, Cura de Parla, para cohonestar al ruidoso hecho con que algunos Profesores tomistas quisieron impedir a un Profesor jesuíta que leyese en la oposición a la Magistral de Toledo de la conclusión de gracia eficaz que eligió.* Su autor, el mismo doctor Collados. Con licencia. En Madrid, por Antonio Sanz. Es un librito en 4.°, de 18 hojas preliminares sin folios y 56 páginas de texto. Contesta a cuanto le echa en cara el Sr. García Pérez; no es irreverente en el modo de tratar las palabras del Papa, no se implica en la conclusión, no tienen importancia los reparos que se le ponen, y el que se embrolla y no respeta las prescripciones pontificias es el Precursor. Se desembaraza el autor bastante bien de las objeciones y menciona no pocos teólogos y varias escuelas teológicas de su tiempo, v. gr., la tomista, escotista, jesuíta, palanquista, mansuetista, o de Manso, etc. A juicio del censor, el célebre D. Juan Ferreras, «todo lo que dice

(1) Uriarte, *Anónimos y Seudónimos*, nn. 492 y 2.307. Paz y Melia, *Catálogo abreviado de papeles de Inquisición*, n. 856.

Collados se halla contenido en los términos de la modestia y justa defensa».

Mas tales libros, ¿procedieron del Dr. Collados? ¿Y quién es semejante doctor? El P. Uriarte, en el artículo en que reseña el Manifiesto del Dr. Collados, escribe lo siguiente: «No es del Dr. Collados, como se finge en el título, ni del Dr. Muñoz, como también se sospechó, sino de los Padres (según se asegura) de la Compañía de Jesús, que, como buenos maestros y profesores, salieron a la defensa de su amigo y discípulo con este papel y otros que luego se siguieron sobre lo mismo», se lee de letra del tiempo en el ejemplar del Colegio de Loyola, y es muy probable que estuviera en lo cierto el desenfadado anotador..... El P. Losada, en la *Conversación Diálogo*, asegura que ni al señor Cura conoce por dueño de aquel papel ni al Dr. Collados por el suyo» (1).

En un escrito que se custodia en la Biblioteca Nacional se nos descubre, al parecer con acierto, el verdadero nombre del Dr. Collados. Intitúlase *Paños calientes a manifiestas frialdades y reseña de el alambre, víspera de toros*. Salió, ciertamente, de la pluma de un tomista de Toledo y es una espantosa diatriba contra los jesuítas y su patrocinado el Dr. Muñoz. En ese escrito se estampan estas palabras: «Señora mía, dijo el paje, el torillo nuevo que hoy corre en Toledo es un manifiesto que ha sacado D. Manuel Muñoz (o el P. Joaquín Blanco que otros aseveran), aquel pobre opositor que vino de Alcalá; sobre la befa que le hicieron los tomistas con no asistir a su lección, prueba en él con evidencia que lo hecho por él está bien hecho» (2).

Realmente ninguno mejor que el P. Joaquín Blanco para componer el Manifiesto y la Respuesta. Había nacido dicho Padre en Villanueva del Campillo (Avila), a 3 de marzo de 1675. Entró jesuíta en la Provincia de Toledo en abril de 1691; hizo la profesión solemne el 15 de agosto de 1708. Explicó primero gramática, después filosofía en el Colegio-Seminario de la Compañía en Alcalá, y por fin, teología en la Universidad de Toledo. En la ciudad toledana desempeñó los cargos de Rector del Colegio y Superior o Prepósito de la Casa Profesa y de Examinador Sinodal del Arzobispado. Falleció en Madrid el 12 de

(1) *Anónimos y Seudónimos.....*, n. 4.942.
(2) Sala de Mss. Mss. 2.0249[17].

enero de 1731. Hombre de ciencia, instruído en las lides escolásticas, diestro en el manejo de la pluma y enterado de lo acaecido en el asunto de Muñoz, pudo salir confiadamente en su defensa y en la de la doctrina que sustentó en la tesis para patentizar que no desdecía un punto de la Bula *Demissas preces* del Papa Benedicto XIII de la Orden de Predicadores.

A. Pérez Goyena

ACLARACIÓN

En el fascículo de abril del corriente año, n. 34, de esta Revista, en la p. 233, nota 3, se atribuye al R. P. Fr. Santiago Ramírez, O. P., Profesor emeritísimo en la Universidad de Friburgo, haber afirmado en pública clase que el Sumo Pontífice había introducido en la encíclica *Studiorum Ducem,* redactada por los Padres Dominicos en cumplimiento del honroso encargo que Su Santidad les confiara, un párrafo aclaratorio de su mente acerca de lo prescrito en cuanto al modo de seguir la doctrina de Santo Tomás; párrafo que se copia íntegro en la citada página de la Revista.

El autor del artículo, donde tal consta, tuvo como fundamento para esa afirmación una carta de un discípulo del P. S. Ramírez, en que se narraba el hecho tal como se ha reproducido. Como este discípulo era conocido personalmente por el autor del artículo, atendidas sus prendas personales y la estima y afecto que siempre había mostrado a la Orden dominicana, y muy especialmente a su Profesor el P. S. Ramírez, tratándose, por otra parte, de un hecho público, no pudo sospecharse que lo narrado careciese de fundamento. Tanto menos pudo esto sospecharse, cuanto que la cosa, sobre que se aducía el testimonio del referido Padre, constaba ser cierta por otros varios conductos fehacientes. Si el autor se atuvo precisamente a éste, fué por creerlo de más autoridad y eficacia, ya que, de ser cierto, como se creía, era testimonio autorizado en cosa que tan de cerca les afectaba. Quizá al discípulo, que tal hecho refirió en su carta, enterado por otro conducto de la referida modificación, le fué fácil persuadirse que

su Profesor el P. Ramírez quiso decir eso mismo en alguna de sus expresiones.

De todos modos, al recibir de tan digno y benemérito Profesor en correctísima carta el ruego de que hiciésemos constar *que no emitió en pública clase el juicio que se le atribuye*, ni un momento hemos dudado en complacerle, y así de muy buen grado aprovechamos la primera ocasión para hacerlo constar, quedando por consiguiente aclarado en este sentido lo que en la página referida de esta Revista se le atribuyó.

Por lo demás, siendo independiente del supuesto testimonio la realidad de la modificación introducida en la mencionada encíclica, queda en pie el raciocinio que sobre ella funda el autor del artículo, P. Dionisio Domínguez.

La Redacción

BIBLIOGRAFÍA

D'Herbigny, Michel, S. J., évêque titulaire d'Ilion, président de l'Institut Pontifical des études orientales. *L'Islam Naissant*. Notes psychologiques. (181-328)-4.º-1929. Orientalia Christiana, vol. XIV.-2. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7. Roma, 128.

El autor muestra conocer a fondo la psicología, no sólo de Mahoma, sino también la de sus secuaces de nuestros días, pues dice las cosas por una parte con franqueza, pero cuidando siempre de no ofenderlos. Su estudio se recomienda por estas valiosas características: serenidad digna de un crítico imparcial; criterio no común en temas tan delicados y complejos; amplitud de conocimientos positivos; caridad propia del cristiano; libertad digna de un corazón de apóstol; moderación en los juicios, y aun tendencia a echar a buena parte las cosas que tocan a Mahoma.

La obra es la sustancia desde un punto de vista general, como se dice en la introducción, del curso regular de *Instituciones Musulmanas*, que en aquella academia de estudios orientales lee el profesor Rev. Mullah.

Mgr. D'Herbigny resume cuanto ha dicho Mahoma, advirtiendo que éste tomó al hombre tal como es en cuerpo y alma, pero al hombre caído. Del presente libro resulta que Mahoma, huérfano recogido por un esclavo abisinio, acaso cristiano, entró en contacto con la religión cristiana (arriana) y con la judaica, lo que le encauzó hacia la vida ascética. A los veinticinco años contrajo matrimonio con Khadîdja, que lo dominó por otros veinticinco años, sosteniendo en él dicha tendencia religiosa cristiano-judaica. Muerta la mujer, él se transformó según las circunstancias, formándose para su uso particular una mezcla religiosa que comprendía, fuera de reminiscencias del pasado, la divinización de su propia persona, restos del politeísmo y notas de escepticismo religioso. Naturalmente las contradicciones se hallaban en esto a la orden del día.

La psicología de Mahoma viene así descrita con estilo fácil. De una excitabilidad estupenda, va siempre en busca de lo raro y misterioso. Al principio ejerce sobre él mucha impresión el monoteísmo cristiano, y su mujer le impide caer en los excesos de la sensualidad; pero muerta ésta, él se entrega a una voluptuosidad repugnante. Su religiosidad inicial, acaso sincera, sus visiones y su misión divina le sirven de pretexto para su liviandad. Ni es menester que eso de ser o suponerse él enviado de Dios fuera de su parte una consciente impostura, antes bien, al menos al principio, es más probable que fuera consecuencia del estado anormal de su mente; pero hay que reconocer que andando el tiempo él mismo comprendió toda la ridiculez de sus revelaciones. Las más flagrantes contradicciones no le turbaban jamás. La lujuria lo hace esclavo de sus mujeres, especialmente de dos, y aun de los padres de éstas, los cuales

lo hacen girar como quieren y decir cuanto se les antoja. Mas él no olvida su interés personal, y mientras primero hablaba de los suyos apellidándolos musulmanes, empieza ahora a llamarlos mahometanos. Luego, con su táctica singular, conservando siempre el título de Profeta, deja del todo a un lado la ley moral, a excepción de la que sirve para mantener la disciplina militar, porque de visionario ha pasado a ser caudillo. Como tal, muestra otra cualidad de su carácter, el sentimiento de venganza. El mismo Dios será como siervo suyo e intervendrá para aprobar sus pecados. Pero hacia el fin de su vida sintió que su buena estrella declinaba.

El verdadero Alcorán fué elaborado después de su muerte, aunque él había presentado el suyo como venido del cielo tal cual era. Mas los testimonios del mismo se contradecían. Mahoma ni había escrito nada, ni sabía escribir. Él mismo había confesado haber olvidado algunas de sus partes y haber recibido la orden de corregir algunos y aun muchísimos textos. ¿Qué remedio? Imponer un texto y todo concluído. Así se hizo, pero de aquí las sectas entre sí inconciliables (Alí, Aïcha).

Este hecho explica por qué los mahometanos, en queriendo una cosa, encuentran en el Alcorán las leyes más contradictorias para poder seguir su capricho. Mas no faltan por esto entre ellos creyentes fanáticos en la materialidad del libro. En definitiva se puede decir que la ley de Mahoma ha servido en el decurso de los siglos a manera de una etiqueta para justificar las modificaciones, aun las más radicales del Alcorán.

El autor de estas notas psicológicas, con finísima táctica, prueba que el verdadero Mahoma del principio, no el contrahecho, conduciría al verdadero monoteísmo; y con su Dios único, misericordioso y juez, con la estima que muestra por Jesucristo, verdadero profeta, según él, desde su nacimiento, estima que extendió a la Inmaculada Madre, podría preparar la conversión al cristianismo.

Pero a la conversión ha de preceder la elevación moral y la proscripción de la lujuria, que postrando el entendimiento y las fuerzas orgánicas ha despoblado las regiones del Asia menor, del Africa septentrional, de la Arabia, etc., haciendo infecunda la familia mahometana. He aquí el tema de esta obra tan interesante y tan digna de ser recomendada.

L. Teixidor

Alonso, Manuel, S. I., Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas. *El sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino.* (xxii-544)-4.°-1929. Editorial Razón y Fe, Apartado 8001, Madrid.

Con verdadera satisfacción presentamos a nuestros lectores esta magnífica obra, que honra como pocas a la ciencia teológicohistórica de nuestra patria.

Estudia en ella el docto Profesor de la Universidad de Comillas una cuestión sobremanera interesante en el momento actual. Desde principios de siglo, y de un modo especial en el decenio último, ha penetrado en el campo teológico una teoría brillante y seductora, que a más de uno ha fascinado con su especiosa sencillez, según la cual Cristo no ofreció en la cena un sacrificio completo, sino que el sacrificio ofrecido personalmente por Cristo fué numéricamente uno, cuya primera parte, o sea la oblación, se halló en la cena, y cuya segunda parte, o sea la inmolación, tuvo lugar únicamente en la cruz. Como los partidarios de esta teoría aducen en su favor, entre

otros argumentos, la autoridad del Tridentino, el P. Alonso se ha dado a investigar de propósito cuál sea sobre este punto la doctrina del Concilio de Trento.

La investigación no puede ser más sólida y comprensiva. Pues no contentándose, como lo han hecho con frecuencia los partidarios de la nueva teoría, con las referencias de Pallavicino o con las brevísimas notas que Massarelli, el secretario del Concilio, tomaba al acabar de hablar cada uno de los Padres y teólogos de Trento, el P. Alonso ha acudido a los dictámenes *in extenso* de los mismos Conciliares, que se conservan ya publicados, ya inéditos, y a otros varios documentos relacionados con ellos, con lo cual ha manifestado, con evidencia meridiana, el sentido de no pocas frases que, tomadas aisladamente de las notas brevísimas de Massarelli o de las referencias de Pallavicino, podían parecer favorables a la moderna teoría del unicismo.

La cantidad de documentos inéditos que presenta, y de los cuales da en su obra largas citas o una copia íntegra en los apéndices, es tan notable, que bastaría ella sola para hacer su lectura recomendable sobremanera a todo sincero amante de la ciencia teológica. Dos hermosas fototipias del Archivo secreto del Vaticano, intercaladas en el texto, nos ponen ante la vista los principales manuscritos utilizados directamente por el autor.

Después de las indicaciones documentales y bibliográficas, y de una introducción doctrinal, divide el P. Alonso su obra en siete capítulos, de los cuales los dos primeros nos presentan las ideas pretridentinas, los tres siguientes se refieren al Concilio mismo, y los dos últimos a los tiempos que siguieron a la definición conciliar. Entre las ideas pretridentinas, se presentan en el capítulo primero las de los adversarios contra los que se propuso la doctrina de la sesión 22, y en el segundo las de los católicos. Respecto al Concilio mismo, se examina sucesivamente en los capítulos tercero, cuarto y quinto la preparación de la definición en las tres épocas del Concilio, el texto oficial de la definición y los fundamentos que tuvieron los Padres Tridentinos para la misma. Finalmente, respecto a la época posterior a la definición tridentina, en el capítulo sexto se estudia cómo se entendió dicha definición, y en el séptimo, a manera de complemento, se presentan y examinan por orden cronológico las diversas sentencias que ha sostenido el unicismo en materia de sacrificio. Tres índices, además del general, facilitan no poco el manejo de la obra. Es el primero el de Padres que dieron su voto en el Concilio en 1562, y están distribuídos por orden alfabético de diócesis; el segundo es de nombres propios, y el tercero de cosas.

No vamos a entrar ahora en pormenores sobre las ideas emitidas en esta obra por el P. Alonso: ya que, por la excepcional importancia de las mismas en el momento actual, nos ha parecido debía su examen constituir toda la segunda parte del Boletín sintético sobre la esencia del sacrificio de la misa, que hemos comenzado a publicar. (V. Estudios Eclesiásticos, t. 8, pp. 363-380.) Permítasenos con todo advertir que, más que cualquiera ponderación, es este examen detenido el que da a conocer manifiestamente la trascendencia extraordinaria de la obra del Profesor de Comillas.

No omitiremos, sin embargo, que no es lícito exigir a una obra lo que está fuera del marco que el autor, usando de su pleno derecho, se ha trazado. Se pretende en ella únicamente dilucidar, según la doctrina del Concilio Tridentino, el punto concreto del sacrificio de la cena que indicamos al principio, y esto es lo único que a ella puede con razón exigírsele. Si bien es verdad que, con ocasión de esto, se tratan no pocas cuestiones incidentales relacionadas con él, sobre las cuales no creemos del

caso detenernos, aunque debemos advertir que no sobre todas ellas estamos conformes con el autor, especialmente en la exposición y refutación directa de algunos puntos de la teoría del P. De la Taille, y más en particular sobre lo que dice el Padre Alonso en la nota de la p. 467 sobre la oblación del sacrificio de la misa según el citado escritor.

En una obra que es toda ella una reacción contra las síntesis excesivamente rápidas e inconsideradas, el análisis profundo y detenido es un mérito solidísimo, para el cual, tratándose de interrogar a cada uno de los documentos sobre un punto concreto, las repeticiones se hacen inevitables. Podrían, con todo, éstas tal vez haber sido menos frecuentes, la dicción más rápida, la clausulación más flúida, las erratas menos en número, las citas más cuidadosas y los índices más exactos y completos. Pero, a pesar de estos pequeños lunares, inevitables en cualquier obra humana, no dudamos en afirmar, sin temor de equivocarnos, que la obra del P. Alonso es, sobre el punto escogido por el autor e indicado antes, la obra más sólida, completa y documentada que se ha publicado hasta el presente; más aún: que es muy difícil que se publique obra alguna que en este punto le haga ventaja.

JOAQUÍN PUIG DE LA BELLACASA

GRABMANN, MARTIN, O. Professor an der Universität München. *Die Grudgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott.* (112)-4.º-1929. Precio: 5,50 m. en rústica y 6,50 encuadernado. Verlag J. P. Bachem G. M. B. H. Köln.

Con verdadero placer damos cuenta de semejante estudio acerca de las ideas fundamentales de San Agustín sobre el alma humana y sobre Dios. En él brilla la erudición de su autor en la doctrina de San Agustín a la altura de la que todos reconocen en él al tratarse de Santo Tomás y la inmensa producción científica de éste.

Consta la presente obra de dos partes, como indica el título. En la primera, después de introducirse el autor con interesantísimas indicaciones que realzan la figura de San Agustín en los hoy día vastísimos dominios de la Psicología, expone separadamente tres tesis principales acerca del alma humana, a saber: 1) Sustancialidad de la misma; 2) su espiritualidad, y 3) su inmortalidad. En cada una de estas exposiciones presenta el estado de la cuestión con respecto a la filosofía heterodoxa con una erudición selectísima acerca de los representantes de los contrarios errores y de los que fuera del campo católico más se avecinan a la verdad.

Cosa parecida hay que añadir acerca de la segunda parte. Después de hacer sentir el Dr. Grabmann el ansia perenne de San Agustín por la verdad divina, ansia contrapuesta, con razón, a mucha vana filosofía contemporánea, desenvuelve, según la mente de San Agustín, los tres grandes temas siguientes: 1) La existencia de Dios; 2) el ser divino; 3) la relación del mundo con Dios.

En entrambas partes los dichos y razones del gran Doctor de Hipona vienen declarados y confirmados por las más metódicas argumentaciones del Angel de las Escuelas.

La obra tiene en sí misma, y sin duda en la mente del autor, un carácter esencialmente apologético, y desde este punto de vista despierta singular interés. Está escrita con la meritísima preocupación de acercar el filósofo heterodoxo al católico. Por esto

su método es histórico y no escolástico, aunque sea de tan reputado crítico del Escolasticismo. Decimos esto alabando el valor positivo de la presente obra, pero queremos explicar la distinción que hacemos calificando el método.

La manera de aducirse a Santo Tomás nos la sugiere. El Aquinate es ahí sólo el genio que a través de los siglos se ha colocado a la altura de San Agustín, y que ha dado forma más precisa a muchos pensamientos de aquel antiguo maravilloso genio. No es, precisamente, el gran representante y cabeza de una verdadera hueste de filósofos y teólogos católicos, en cuya maravillosa concordia en las ideas fundamentales de que se trata, se halla un grandísimo valor lógico y peso de autoridad en pro de las mismas afirmaciones (1).

Una reflexión parecida se nos ocurre al leer las siguientes frases, dichas a propósito de la gran convicción de San Agustín acerca de la espiritualidad del alma (p. 43): «Augustinus hat nicht, wie dies später die Scholastiker tun konnten, eine von Jugend begründet, und Einwände, die in Schriften anderer sich finden, widerlegt. Nein, er hat diese Probleme in sich selber erlebt, er hat die Wandlungen der Geschichte des philosophischen Denkens in sich selber empfunden.»

Al mismo tiempo que no dudamos de la utilidad apologética de este modo de tomar la cuestión, creemos que en el orden de la lógica pura tiene mucho más valor, que los titubeos del genio de San Agustín, la unanimidad de tantísimos escolásticos defendiendo la espiritualidad del alma. Dice mucho más en favor de esta verdad que tantos ingenios más o menos desconocidos, como pueden figurar en la historia del Escolasticismo, no hayan caído en el escepticismo en este punto, con tan asiduas y voluntarias disputas acerca de los argumentos en que se apoya la misma verdad, que no que un tan grande genio por su parte haya llegado a su conocimiento cierto. La sinceridad acaso ignorada de muchas disputas escolásticas, con tantísimas discrepancias en los pormenores y argumentos con que se sostiene una misma verdad, prueba muy a las claras que han de ser muchísimos los doctores escolásticos que vivieron o viven todavía estas luchas del espíritu, sintiendo las mismas o semejantes dificultades que en la conquista de la ciencia del alma encontró San Agustín.

Pondera el erudito autor con mucha razón (pp. 76-79) que San Agustín demostraba la existencia de Dios basando la argumentación, sobre todo en el orden intelectual de nuestra alma, de preferencia al orden material del mundo externo. Mas también aquí nos permitiremos inculcar aquella distinción entre el sistema apologético y el escolástico. Porque la defensa (p. 75 y s.) del Escolasticismo en contra de la idea de que

---

(1) La idea escolástica de la autoridad de Santo Tomás que tenemos ante los ojos, es la que propuso al mundo el inmortal León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris*, que se concreta en estas palabras: «Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quae olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Conimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen aetate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tanquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.» En las cuales palabras se siente el gran *pondus ad faciendam fidem* de las ideas del S. D., no en sólo el reconocimiento directo e individual de su grande ingenio.

Kant haya sido quien reivindicó dicho argumento, tan usado por San Agustín, adolece de la imperfección de no atender tanto a la verdad de las cosas en sí, como atendería el mismo sistema escolástico. Al recurrirse tan sólo en la defensa al hecho de que los mismos escolásticos utilizaron dicho argumento, parece que se concede que éste, en cuanto tiene pleno valor, sea radicalmente distinto del que prueba la existencia de Dios por el conocimiento del mundo externo.

Balmes, sin hacer profesión de Escolasticismo, supo imprimir el sello escolástico a ese argumento que parte de la consideración del mundo interno de la verdad y de las ideas, reduciéndolo al mismo principio de causalidad o de razón suficiente (1), y poniendo en claro el paralelismo existente entre ambos argumentos.

Lo cual ya había hecho con toda precisión Santo Tomás, quitando mucho del imaginario encanto que puede producir tan psicológico argumento en cuanto se contrapone al cosmológico en que campea el principio de causalidad. Porque (3 *Contra Gent.*, c. 47) escribió: «Quamvis autem mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei, quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (c. 46). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest, quam sicut causa cognoscitur per effectum.» Así que la defensa del método de los escolásticos en dar las pruebas de la existencia de Dios sería más radical según los principios mismos de Santo Tomás.

Pero semejantes reflexiones sobre distinción de métodos de defensa de la verdad no pueden disminuir en nada el mérito real que reconocemos en tan bien intencionada obra, que con su grande interés crítico puede ayudar a muchos espíritus vacilantes a decididamente abrazar verdades tan fundamentales del catolicismo como en la presente obra expone el Dr. Grabmann.

L. Teixidor

Völker, W., Lic. theol. Dr. phil. Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg. *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus.* (96)-4.°-1928. Precio: 4,50 m. Buchhandlung des Waisenhauses (Franckesche Stiftungen). Halle (Saale).

He aquí un trabajo especialista en el sentido estricto de la palabra. Y especialista lo llamamos cuanto a la materia y cuanto a la forma. La materia son los textos de aquel Celso que Orígenes refutó en sus clásicos *libros contra Celso*, tan famosos y bien merecedores de eterna memoria. La forma es la crítica, reduciendo extremadamente

(1) Está discurriendo en su *Filosofía Fundamental* (ed. 3, Barcelona, 1868), t. 3, l. 4, sobre la necesidad entrañada por las ideas (c. 23), y naturalmente se eleva a la consideración de la causa de esta necesidad, observando que un hecho de tan inmediata evidencia nos lleva al conocimiento de Dios, y añade: «El orden admirable que reina en el mundo material, el concierto, la unidad de plan que se descubren en él, no son una prueba más concluyente de la existencia de Dios, que el orden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razón en su asentimiento a las verdades necesarias, etc.» (L. c., n. 151.)

las conjeturas en un sentido, aunque multiplicándolas por el lado opuesto, es decir, prescindiendo en lo posible del mismo Orígenes que nos legó los elementos de juicio sobre Celso, y suponiendo gran sinceridad y competencia en Celso para poder juzgar por sus dichos del cristianismo del siglo segundo.

Después de un breve prólogo de carácter individual y de una introducción que ofrece al lector la síntesis de los estudios que de algún modo atañen a la materia (Celsus-Forschung), contiene este folleto cuatro capítulos y un resumen final de los resultados obtenidos. El c. 1 versa acerca del exclusivismo de lo que Celso llamó en su obra la *grande Iglesia*. Este exclusivismo se mostraba en contra del estado pagano, de su religión y cultura, y en particular contra las sectas que han conservado el nombre de gnósticas. El c. 2 trata de la vida de la comunidad de la Iglesia, de la extensión de la misma, de su composición, de su espíritu propagandista, de los cristianos como magos (!) y obradores de milagros, del ímpetu hacia el martirio, del culto y de las costumbres de los cristianos. El c. 3, que es el más extenso, nos expone la doctrina cristiana de entonces: y analiza, siempre según Celso, la idea de Dios que tenían los cristianos, su Cristología, que se subdivide en la adoración tributada a Cristo como Dios, la imagen de la vida de Jesús que los fieles conservaban como prueba de su divinidad, la obra de Jesús, y cuatro aspectos de su Persona. Y es menester aquí reproducir las palabras del autor en su lengua, que como nos parecen preñadas de juicios insostenibles, no acertaríamos a traducir sin comentario desfavorable. Son éstas: «aa) Die naiv-modalistische Lösung des christologischen «Problems». bb) Die pluralistisch-monotheistische Lösung des christologischen «Problems». cc) Die «binitarische» Lösung des christologischen «Problems». dd) Die gänzlich unbetonte Logoslehre.»

Se termina lo referente a la Cristología con la suma de lo que con respecto a Cristo creían aquellas primitivas cristiandades. En donde las insinuaciones poco simpáticas para con su fe, lo mismo que las demás del mismo género, esparcidas en todo el escrito, parecen nacidas de falta de conocimiento de la verdadera fe cristiana.

Prosigue el mismo capítulo de la doctrina de entonces según Celso, y se habla del profundo sentimiento de los propios pecados, de las ideas acerca del Juicio, de la resurrección de la carne, de las imaginaciones escatológicas, y viene, por fin, el párrafo 7: «Die Vorzugsstellung der Glaübigen in der Welt», que según el lugar de Celso, o, mejor, de Orígenes, a que se refiere, o a que se debe, podría ser «El optimismo del cristiano acerca de su posición en el mundo y de su unión con Dios», idea, sin duda, difícil de ser percibida dentro del espíritu de Celso.

El c. 4 es el de corte más crítico, puesto que analiza la literatura cristiana y su elaboración, según los dichos de Celso, conservados en su refutación. Se subdivide, mostrando, primero, que el cristianismo no era una religión literata (Buchreligion); procurando, en segundo lugar, descubrir las fuentes de carácter cristiano que sirvieron a Celso y deduciendo luego cuatro consecuencias (Kanonsgeschichtliche). El nombre de consecuencias nos parece aquí, al menos para una de ellas, muy impropio, pues no es más que la vaga sospecha de que Celso se servía del fundamento o base común a los tres sinópticos. En cuarto y último lugar se habla en este capítulo de las profecías y del uso de la exégesis alegórica. La conclusión de la obra es el balance de las afirmaciones que pueden formularse acerca del estado del cristianismo en el siglo segundo en virtud de lo que nos conservó Orígenes de Celso.

La obra del Dr. Völker, aunque no refleje sentimientos cristianos, puede aprove-

char al Teólogo en beneficio de la defensa del dogma católico. El erudito autor parece haberse colocado de parte de Celso contra Orígenes.

L. Teixidor

Willocx, F., docteur en Philosophie et Lettres, professeur a l'Institut Saint-Marie a Bruxelles. *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liége*. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie. 2me série, 14me fascicule. (xxx-320)-4.°-1929. Librairie Universitaire, Uystpruyst, éditeur, rue de la Monnaie, 10, Louvain.

Mil plácemes merece el presbítero Willocx, no sólo por haber concentrado su investigación histórica en un asunto poco explorado, sino también por haber dilucidado ciertos puntos que hasta el presente eran muy oscuros y dudosos. En cuanto a lo primero, ya observaba Pastor en 1920 que «no ha aparecido aún una historia de la recepción del Concilio de Trento, que responda a las exigencias actuales de la ciencia» (*Geschichte der Päpste*, t. VII: *Pius IV*, p. 362, nota 1). Tan difícil es esta investigación, que sólo poco a poco van saliendo trabajos que estudian la introducción de los decretos de Trento en alguna región particular, como el de Mayer respecto a Suiza (1901), el de L. Fèbvre referente al Franco Condado (1910), el de V. Martín que se ciñe a Francia (1919), y últimamente nos llega el de Willocx, que examina la introducción de los decretos del Concilio de Trento en los Países Bajos y en el principado de Lieja.

Como dice su autor, este estudio considera solamente el punto de vista estrictamente histórico, y por consiguiente omite el aspecto teológico de los problemas, por ejemplo, las controversias relativas a las decisiones dogmáticas del Concilio y el punto de vista canónico, que hubiera exigido el examen de las innovaciones introducidas por el Concilio en la legislación eclesiástica de los Países Bajos (p. xiii). No se crea con todo que sea exiguo el fruto reportado por esta obra. Hasta el presente era una cuestión por dilucidar, a qué punto había llegado la promulgación del Concilio de Trento en las provincias septentrionales de los Países Bajos, por más que este asunto fué objeto de profunda investigación de parte de la Santa Sede, en el siglo XVIII, por la trascendencia que importaba para los matrimonios clandestinos. Pues los decretos conciliares establecían que la legislación matrimonial había de publicarse en cada parroquia «y que además este decreto comenzaría a ser obligatorio en cada parroquia, treinta días después de la primera publicación hecha en la parroquia» (Ses. XXIV, *de ref. matr.*, c. 1). A pesar de la diligencia que entonces se puso y de las investigaciones en los archivos de las Congregaciones del Concilio y del Santo Oficio, no se pudo sacar nada en claro, referente a la cuestión debatida, o sea qué alcance tuvo la publicación del Concilio de Trento en las Provincias Unidas. Por lo cual Benedicto XIV, en su declaración del 4 de noviembre de 1741, y para arreglar definitivamente el asunto tanto tiempo pendiente de solución, dispensó de la legislación del Concilio a los matrimonios de herejes y a los matrimonios mixtos, que habían sido contraídos en un país hereje, al par que mantenía en vigor para todos los casos restantes las declaraciones anteriores de la Sagrada Congregación del Concilio. Pues bien; después de su profunda investigación concluye Willocx: «Es, pues, probable que los decretos sobre

el matrimonio fueron publicados en la generalidad de las parroquias, pero no fueron casi puestos en práctica, y por razón de la huida del clero rural cayeron bien pronto en desuso» (p. 299).

La obra que analizamos se divide en dos partes. En la primera se trata de «la aceptación del Concilio de Trento por el poder civil», y en la segunda de «la publicación y aplicación del Concilio de Trento por los obispos». Comienza la primera con una descripción de la situación religiosa de los Países Bajos, antes de la recepción del Concilio; y como preparación a la misma, Willocx intenta presentar en algunas páginas la política religiosa de Felipe II, o, mejor dicho, su intervención en la tercera convocatoria del Concilio de Trento. No nos parece acertado todo este párrafo, y más adelante veremos la razón de nuestro parecer. Siguen las reformas del Concilio de Trento, la publicación del Concilio por Felipe II en España, la aceptación del mismo en los Países Bajos por Margarita de Parma y la publicación del Indice del Concilio de Trento por el Duque de Alba. En la segunda parte de su obra va recorriendo Willocx las diferentes provincias eclesiásticas, para presentarnos la publicación y aplicación del Concilio de Trento que ejecutaron los obispos en las provincias eclesiásticas de Cambrai, Utrecht y Malinas y en la diócesis de Lieja.

Apena ver en esta segunda parte las tenaces resistencias y múltiples dificultades que encontró en los Países Bajos la publicación y la aplicación del Concilio de Trento. Estas resistencias radicaban en gran parte en las costumbres y privilegios de antiguo adquiridos, pues las autoridades civiles, locales y provinciales gozaban de numerosas prerrogativas en materias que el Concilio de Trento estableció, que pertenecían al dominio eclesiástico. Intimidada la Duquesa de Parma por las crecientes turbulencias y la influencia de los magnates recalcitrantes, impuso restricciones a la publicación del Concilio de Trento, contra la primera voluntad de Felipe II, restricciones que ataron de manos a los obispos cuando pretendieron publicar los decretos en sus diócesis. Los innumerables obstáculos con que tropezó la creación de nuevos obispados en los Países Bajos, la cual tuvo lugar por este tiempo, fueron otra rémora a la publicación del Concilio de Trento. Pero sin duda, la dificultad mayor que halló obra tan saludable fué la plaga asoladora de la herejía calvinista, que en sus tumultuosas incursiones amenazaba dejar convertido en un vasto erial aquellos campos de la Iglesia. Lástima que la incapacidad de algunos obispos, bastantes por cierto, y sobre todo la tenaz resistencia de los capítulos, entorpecieran continuamente la publicación de los decretos del Concilio de Trento. Los poderes civiles fueron en esto más excusables, por cuanto resistieron para defender los intereses de su propia jurisdicción; pero los capítulos, rebelándose contra sus superiores eclesiásticos, se movían como torciendo el rumbo de la jurisdicción espiritual y canónica establecida por el Concilio. Y a fe que estaban ellos harto necesitados de estas reformas. Nadie podrá tachar a Willocx de falta de documentación en esta parte, expuesta con una riqueza de datos que asombra.

Sin embargo no nos ha parecido todo oro en la obra que examinamos. Confesamos sinceramente que su lectura nos produjo en un principio una desagradable impresión. Comienza Willocx por asentar el cesaropapismo de Felipe II, tesis tan del agrado de algunos críticos modernos de allende las fronteras. Y como argumento aduce la toma de Roma por las tropas del Duque de Alba. Es de maravillar que un historiador como Willocx aduzca hechos como éste sin más antecedentes, y más aún que los enfoque

con direcciones equivocadas. Debiera recordar que Paulo IV era napolitano, que odiaba a los españoles, a quienes llamaba «los bárbaros», y que conforme a estos prejuicios fueron sus actos. Oigamos a Weiss, no sospechoso de parcialidad por no ser español: «En julio de 1556, a pesar de la tregua hispano-francesa convenida en Vaucelles, ajustó [Paulo IV] con los franceses un tratado, según el cual cada parte se obligaba a aprontar 13.000 hombres para un ejército que debía echar de Italia a los españoles; un hijo de Enrique II obtendría el reino de Nápoles; tres sobrinos del Papa lograrían en estas conquistas grandes posesiones territoriales..... Apenas se ajustó la alianza, España fué injuriada; se le exigió el tributo de Nápoles, que había sido remitido por un tratado anterior, y finalmente este reino se negó al monarca español.» (Weiss-Ruiz Amado, *Historia Universal*, vol. IX, pp. 482-483). Pasó luego el Duque de Guisa con el ejército francés el Piamonte hasta el reino de Nápoles, que no pudo conquistar; si después el Duque de Alba, envalentonado por la retirada de Guisa, tomó a Roma, nadie dirá seriamente que en esta resolución anduvieron de por medio motivos religiosos, sino al contrario, puramente políticos. A Paulo IV le fueron restituídos todos los lugares arrebatados a la Iglesia, y el Duque de Alba tuvo que obedecer, aunque mucho le repugnó, a la orden de Felipe II de pedir públicamente perdón al Papa por lo acaecido. Por esto añade Weiss: «Felipe II otorgó todas estas condiciones, pues *una guerra contra la Iglesia heria sus sentimientos*, y le parecía contrario a su provecho y honra.»

Por aquí, pues, mal probará Willocx el cesaropapismo de Felipe II. Mas he ahí que a continuación nos suelta unas frases tan exorbitantes como las que siguen: «*De tous les rois de l'ancien règime Philippe II a été peut-être le plus absolu.....*; comme tous les princes de son époque, il entendait aussi, malgré le pape, *soumettre l'Eglise à sa politique et se servir de la religion pour dominer plus facilment son peuple*» (p. 3). Esto, no obstante, en la página siguiente nos dice el autor que los reyes de España no fueron tan allá como los de Francia en esta soberanía absoluta, y en este meterse en los asuntos de religión que competen a la Iglesia: «*Sans aller aussi loin que les rois de France*, les rois d'Espagne prétendaient cependant conserver leur souveraineté absolue dans leurs États et exercer, sur l'Eglise et la religion, ce qu'on appelait le droit de protection et de contrôle.» ¿En qué quedamos? ¿Qué monarcas pusieron más trabas a la religión y a la Iglesia? En el punto concreto del Concilio de Trento, sin rebozo, hay que decir que fueron los de Francia. Recuérdese que Felipe II se apresuró a procurar la promulgación de los decretos del Concilio de Trento en sus Estados (si bien, conforme a su costumbre, se metió más de lo que debía en este asunto de la promulgación del Concilio, por un exceso de solicitud), y que jamás se pudo lograr que los monarcas franceses diesen orden de proceder a la promulgación en aquel reino, y sólo al cabo de muchos años, cansados los prelados de esperar, y perdida ya toda esperanza de alcanzar el permiso tantas veces solicitado, de promulgar solemnemente los decretos de Trento, hubieron de optar por publicarlos cada cual privadamente en su diócesis.

Opinamos que Felipe II es uno de los caracteres más difíciles de presentar con verdadera luz en todos sus contornos. Con razón dice el académico francés Luis Bertrand en su obra excelente sobre Felipe II y el Escorial, que nos describe documentalmente la vida íntima de este monarca español en el Escorial: «Philippe II est une des âmes les plus fermées, les plus environnées de ténèbres, dont l'histoire ait légué le

souvenir» (*Philippe II à l'Escorial*, p. 18. Paris, 1929). De ahí que nos sorprenda sobremanera la facilidad con que algunos historiadores, aduciendo algunos hechos aislados y trazando algunos rasgos exagerados, que más tienen de caricaturescos que de legítimo retrato, nos venden el resultado como la imagen auténtica de Felipe II. Creemos que ningún favor le hace a la obra que juzgamos, el apoyarse en juicios tan poco serenos como el de M. Philippson, que osó afirmar: «Felipe II supo apartar tan acertadamente de Roma al clero español, que éste no estaba ya unido con la Santa Sede por otros lazos que los de la fe; por lo que respecta a la organización y a la disciplina, no se había de mirar más superior que el rey. Jamás en los tiempos modernos un Estado ha ido tan allá en extender sobre el clero sus derechos y su competencia» (p. 5). Brindamos a Willocx a que para otra edición acuda a testimonios de más autoridad en el asunto de que tratamos. Lea, por ejemplo, en el tomo mencionado de la obra de Weiss, el capítulo «Máximas políticas y carácter de Felipe II», y hallará un juicio bien distinto acerca de este monarca español, juicio escrito con sinceridad y sin ocultar los defectos del mismo, y aun apuntando el origen de donde procedían. Vea también en la obra citada de Bertrand la obsesión rayana en escrúpulo con que Felipe II quería observar las más mínimas prescripciones de la Iglesia, y sobre todo el ahinco con que en el lecho de muerte, dirigiéndose a su hijo el príncipe heredero y a su hija la infanta Isabel Clara Eugenia, les exhortaba a la obediencia a la Santa Sede y a guardar un profundo respeto al Soberano Pontífice (*O. c.*, pp. 257-259). En su propia obra hallará Willocx testimonios que desmienten el anteriormente aducido de Philippson, como aquella carta dirigida a la Duquesa de Parma, en que Felipe II manifestaba su voluntad de que «*en ces matières relatives au salut de la religion, la duchesse manifestât un zèle plus grand que d'habitude*, CAR CE SERA L'ACQUITTER DE CE QU'IL ESTIME LE PLUS EN CETTE VIE» (p. 126).

Al leer las páginas siguientes de la obra de Willocx, se lleva el lector la impresión de que, entre los jefes de Estado, sólo Felipe II puso trabas a la marcha del Concilio de Trento, durante la tercera convocatoria. Y lo cierto es que todos los más poderosos monarcas de entonces, que enviaron al Concilio sus embajadores y sus prelados, ocasionaron hartos estorbos a la asamblea. Recuérdese la pertinacia con que el emperador Fernando I quería se concediese el cáliz a los legos y el matrimonio a los clérigos en las regiones infestadas por la herejía, y sobre todo su extraña decisión de trasladarse a Innsbruck rodeado de teólogos, para forzar la marcha del Concilio desde las proximidades de Trento, lo cual motivó la difícil legación del Cardenal Morone, nombrado entonces por Pío IV primer presidente del Concilio de Trento, por muerte del Cardenal Gonzaga, de la cual misión salió Morone airoso por su gran diplomacia. Recuérdese también que el monarca francés no dejó partir para Trento a los prelados franceses hasta casi después de un año de estar actuando el Concilio en esta tercera convocatoria; que el embajador francés, Lansac, tuvo la audacia de declarar, que si el Concilio no otorgaba el cáliz a los legos, lo introduciría Francia por su propia autoridad; y finalmente, que tanto el emperador como el monarca francés se opusieron tenazmente a que esta parte del Concilio de Trento fuera declarada continuación de las anteriores, como si se hubiera de hacer tabla rasa de los decretos precedentes del Concilio.

En general, lo que más afea esta obra, a lo menos en su primera parte, es el afán casi continuo de sacar a relucir los defectos de Felipe II en el manejo de los negocios

que dicen relación con la religión, al par que, si bien salen al paso defectos mucho más graves de otros personajes, parece que se soslayan o simplemente se mencionan. Esta nimiedad en meterse en todos los asuntos, aun en los de la Iglesia, tan frecuente entonces, y que principalmente y casi únicamente en Felipe II ofende al autor, se ve también, por ejemplo, en la Gobernadora de los Países Bajos, y con el agravante que Margarita de Parma se dejó influenciar por algunos consejeros a quienes no debiera de haber prestado oídos, y guiada de su espíritu contemporizador en demasía, se metió a poner restricciones en la publicación de los decretos del Concilio de Trento. Pues bien: Willocx, en esta parte, adopta la postura de un mero cronista, y sólo al final de la obra hace resaltar los efectos perniciosos de esta actitud de la Gobernadora. En cambio al Duque de Alba, brazo derecho de Felipe II, le aplica el epíteto de «político religioso radical e intratable» (p. 218), quien al fin y al cabo urgía el exacto cumplimiento de los decretos del Concilio de Trento, y francamente advertía, «ni su Majestad, ni menos nosotros, tenemos ni el derecho ni el poder para dispensar de las decisiones conciliares o modificarlas» (p. 219). Ojalá que el Duque de Alba se hubiera atenido a estas palabras, suprimiendo de una vez las malhadadas restricciones impuestas por Margarita de Parma a la publicación del Concilio. Adoptando este sistema de ir contemporizando con la opinión recalcitrante, resultó que por una parte los decretos por mucho tiempo fueron en gran parte ineficaces en los Países Bajos, y por otra la oposición fué ganando terreno, hasta el punto de que los Estados Generales de las Provincias Unidas, reunidos en Amsterdam, el 26 de julio de 1581, proclamaron la deposición de Felipe II, alegando entre otros cargos contra él «el de haber ordenado severamente por cartas que fueran observados los decretos del Concilio de Trento, contrarios en numerosos puntos a los privilegios de las provincias». Por aquí puede apreciar Willocx cuánto tuvo que sacrificarse Felipe II para ser hijo fiel y sumiso de la Iglesia católica y ajustarse por entero a sus decretos.

No decimos esto para desvirtuar el valor relevante de esta obra, sino más bien para notar en ella el defecto que más resalta, y fácilmente se puede subsanar en otra edición, de mostrar las filias y las fobias del autor, al hacer entrar en juego a los diversos personajes que en ella intervienen.

M. Quera

Hove, A. van, Iuris canonici doctor ac magister et in Universitate Catholica Lovaniensi professor. *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*, editum a magistris et doctoribus Universitatis Lovaniensis. Volumen I. Tomus I. *Prolegomena*. (xx-374)-4.°-1928. H. Dessain, Mechliniae, Romae.

Los doctores lovanienses habían anunciado un comentario al Código de Derecho canónico, encomendado a profesores muy conocidos y reputados, como garantía del mérito y valor de la obra proyectada.

Y en verdad, el presente volumen, debido a la pluma del ilustre profesor Van Hove, muy conocido por otros trabajos canónicos e históricocanónicos, llena por completo las esperanzas concebidas y colma los deseos más exigentes.

Tenemos a la vista una introducción al derecho canónico, científica, completa y abundante en todas las cuestiones propiamente introductorias al derecho. El autor,

además, conoce y consigna hasta los más recientes trabajos de bibliografía canónica y ciencias auxiliares del derecho canónico, y, lo que es más de estimar, alega sus citas con verdadera escrupulosidad de sabio. Sus extensos conocimientos llegan hasta las más minuciosas aportaciones y noticias de lo alcanzado en casi todos los países; y no hay estudios en revistas de alguna importancia sobre materias canónicas que no se hallen consignados en este libro.

Dignos son, pues, estos Prolegómenos de compararse con la magnífica introducción que el P. Wernz escribió para su gran obra canónica; sin duda es la que el eminente profesor de Lovaina ha tenido presente al escribir la suya, que es por todos conceptos excelente, principalmente por el método, contenido y riqueza de exposición.

El plan es casi idéntico en ambas obras y es semejante el método; varían sólo en el contenido de las fuentes formales del derecho canónico. Con buen acuerdo el profesor V. H. ha dejado los títulos que corresponden a la ley, costumbre, rescriptos, para el comentario directo del mismo Código, atemperándose así al orden legal, que es el que se proponen seguir los comentadores; pero ha incluído en esta misma sección el capítulo de los concordatos. El esclarecido canonista no se ha creído obligado por el canon 3, acaso por su carácter exclusivo, a tratar esa materia dentro del cuerpo mismo del Código, y ha considerado los concordatos como fuentes especiales constitutivas de derecho, distintas de las otras fuentes (derecho apostólico, derecho pontificio, derecho conciliar, etc.) por su especial origen. Queremos dejar consignado de paso, que el autor defiende la teoría contractual al explicar la naturaleza jurídica de los concordatos con argumentos eficaces, aunque no apodícticos, y asentimos a su opinión sobre los efectos distintos que se siguen, según se defienda una u otra sentencia sobre esa misma naturaleza.

En la parte doctrinal de la exposición, el profesor de Lovaina sigue los conceptos y doctrinas tradicionales comúnmente aceptados, sin desconocer los que en todos los campos han sido propuestos sobre la naturaleza del derecho y la explicación de su contenido. Advierte V. H. (p. 310) que el canonista ha de ser cauto en admitir los progresos jurídicos de los civilistas, derivados en gran parte de fuentes ajenas a la naturaleza del derecho canónico; que esto no obsta, sin embargo, para aceptar algunas de las conclusiones que en sus indagaciones han obtenido los juristas modernos. Nosotros añadiríamos, como una recomendación, el empleo de los métodos estrictamente jurídicos, usados con perfección cada vez mayor en las ciencias jurídicas modernas, susceptibles de aplicarse a nuestra ciencia, donde producirían efectos ciertamente beneficiosos; un ejemplo contundente es la obra que examinamos.

No pueden ponerse reparos en general a su teoría jurídica.

Sin embargo, hubiéramos visto con gusto más claramente expuesto el concepto del derecho y el sistema de los derechos subjetivos, objetivos y aun las expectativas del derecho.

El autor declara el derecho subjetivo, siguiendo a algunos modernos, por la autonomía inviolable de la persona, en cuanto prescinde de toda facultad, y la inviolable relación de prevalencia sobre las cosas. El concepto es, desde luego, oscuro y quizá no tan expresivo como el tradicional. Es esencial al derecho subjetivo el carácter formal de la inviolabilidad de su autonomía, pero también lo es la inviolable señoría o el poder verdadero que goza el titular de un derecho. Son dos elementos que exigen en el titular un poder de ejercicio frente a los demás, sin el cual no se concibe

derecho. Si el fundamento próximo de todo derecho es la naturaleza humana sociable que impone deberes y atribuye poderes correlativos, la señoría inviolable sobre las cosas con que dota a los individuos es inconcebible sin exigencias o poderes. Ahora bien, donde hay poder hay verdadera facultad. Por esto no nos parece tan acertado negar que la facultad moral sea nota esencial del derecho subjetivo (p. 5). V. H., siguiendo al P. Vermeersch, afirma que no existe tal facultad en los niños, en los dementes y en las personas jurídicas. Pero, si no nos engañamos, facultad moral no quiere decir más que facultad legítima, en contraposición a la fuerza física o poder físico que puede ejercitarse sin derecho, es decir, facultad derivada de la ley, que es su base y como su fuente, y en este sentido integra esencialmente el concepto de derecho subjetivo y existe en los niños y en las personas morales. Ellos ejercitan su poder por medio de la representación y evidentemente se trata de un poder y de una facultad propias de su derecho.

En todo lo demás la teoría jurídica está expuesta en este tratado con una amplitud y profundidad que sinceramente alabamos y suscribimos. Nos agrada ver defendido que la coercibilidad no es nota esencial del derecho; nos agrada asimismo la explicación de la justicia legal reducida a los actos debidos al bien común. Aún hubiéramos visto con gusto más explicado el concepto jurídico de la naturaleza de las cosas, como elemento de interpretación distinto del derecho natural, cuya aplicación asegura al jurista el conocimiento exacto del fin y de la esencia de la relación jurídica.

Donde mayor copia de erudición aporta este libro es, naturalmente, en las partes tercera y cuarta, dedicadas al estudio de las fuentes del conocimiento del derecho canónico y a la historia de la ciencia canónica.

Los últimos años han traído a estas ramas de la ciencia histórica, extensa contribución que renueva en parte los resultados anteriormente admitidos. En muchas partes V. H. añade el peso de su autoridad a algunas opiniones recientes y todavía no suscritas por todos. Apoya, v. gr., el origen romano de la colección quesneliana frente a la común opinión de su origen francés (p. 113); en cambio nos pareee que excluye demasiado resueltamente la intervención de San Isidoro en la formación de las colecciones canónicas españolas del siglo VII.

La exposición de las fuentes canónicas es una de las más completas que hemos visto. Es notable, por ejemplo, la descripción de las fuentes que corresponden a la reforma gregoriana del siglo XI, y la de las colecciones de decretales anteriores a las de Gregorio IX.

Juzgamos, pues, esta obra tan completa y tan exacta, que nos vamos a permitir señalar al ilustre autor algunas omisiones que hemos creído hallar en la parte española.

P. 202: Más importantes que las colecciones de concilios españoles citadas, son las del cardenal Aguirre, Villanuño y Tejada y Ramiro.

P. 11: Entre los penitenciales podrían citarse algunos españoles, como el Alveldense, el Silense y el de la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 6.368. (Cf. García Villada, *Estudios Eclesiásticos*, 8 [1929], p. 68.)

P. 307: Parece dar a entender el profesor V. H. que las menguadas clases de Instituciones de las Facultades de Derecho de nuestras Universidades civiles, son las únicas en las que se estudia el derecho canónico en España. Nuestros canonistas se forman en las Facultades de Derecho Canónico de las Universidades Pontificias que existen en los Seminarios Metropolitanos y en la Universidad Pontificia de Comillas.

P. 319: D. Francisco Gómez de Salazar, obispo de León, y D. Vicente de la Fuente son dos autores distintos. La obra citada como común, las *Instituciones de Derecho Canónico*, es del primero. En cambio, las *Lecciones de Disciplina eclesiástica*, mucho más conocida en sus ediciones castellanas (ed. 5.ª, 1894), que en una edición latina póstuma del año 1894, hecha a nombre de D. Vicente de la Fuente (es la que cita V. H.), es obra de ambos autores. Todavía más importante que éstas es la primera obra escrita en colaboración por estos dos ilustres canonistas: *Tratado de procedimientos eclesiásticos*, 4 vol., 1868.

No queremos terminar estas notas sin felicitar al canónigo profesor de la Universidad lovaniense, expresándole el deseo de que el próximo volumen anunciado, que será el comentario a las normas generales del Código, vea pronto la luz pública, pues de él nos prometemos las mismas ventajas y el mismo provecho que hemos sacado de la lectura de este primero de Prolegómenos.

R. Bidagor

Silis-De la Isla, Profesores de sagrada Liturgia en el Seminario conciliar de Querétaro. *Tratado de Sagrada Liturgia*. Primer curso: lugares y objetos sagrados. (VIII-196)-4.º-1929. Librería del Sagrado Corazón, Av. Pte. Madero, 48, Querétaro (Méjico). Precio en España: 5 ptas. en tela. Estanislao Maestre, Pozas, 12, Madrid.

Después de las primeras nociones, que están expuestas con mucha claridad y propiedad técnica, dividen esta obra sus autores en tres partes, a saber: 1.ª Lugares y objetos sagrados. 2.ª Tiempos litúrgicos. 3.ª Acciones litúrgicas. Y estas tres partes se proponen estudiar en otros tantos cursos.

El tomo primero, que ahora damos a conocer, abarca la primera de estas tres partes, y está dividido en dos secciones, que son: Lugares sagrados y objetos sagrados. En la primera sección tratan estos puntos: iglesia, altar, tabernáculo, ciborio y baldaquino, credencia, púlpito, confesonarios, baptisterio, sacristía, capillas u oratorios, cementerio. En esta sección dedican un capítulo (el II) a nociones de arquitectura, y varios a la arquitectura cristiana, estudiando sus diversos estilos: árabe, románico, ojival, del renacimiento. Todas estas materias están expuestas con la claridad, propiedad y abundancia que permiten la extensión de la obra.

Las mismas cualidades resplandecen en la segunda sección, en la que estudian ordenadamente estos objetos sagrados: 1.º las reliquias e imágenes sagradas; 2.º el fuego, las luces, la sal, el incienso, la ceniza, la ofrenda de pan y vino, el agua bendita, el óleo y el santo crisma; 3.º los ornamentos y vasos sagrados y otros objetos para el culto, como cruces, vinajeras, campanas, incensario, atril, sacras, portapaz, etc. Todo ello está tratado con gran competencia y con mucho atractivo. Acompañan al texto numerosos grabados en esta primera parte. La letra es algo pequeña, pero muy clara, y el papel excelente y satinado.

Si, como esperamos, corresponden los demás tomos a este primero, auguramos a la obra una gran salida que será, sin duda, para mucha gloria de Dios y esplendor de la Santa Madre Iglesia.

Terminamos esta breve reseña felicitando a los autores de esta excelente obra de liturgia y a la imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 12, Madrid, que tan bien la ha sabido presentar.

D. Sola

DONAT, J., S. J., Professor in Universitate Oenipontana. *Critica*. Editio 5.ª et 6.ª emendata et aucta. (VIII-278)-8.º-1928. Precio: 3,60 m. Feliziani Rauch Typis et Sumptibus, Oeniponte (Innsbruck).

Es un volumen bastante breve, pero muy sustancioso y completo, de crítica, en que el P. Donat da a conocer el estado de esta parte de la filosofía en la hora actual. Fenomenologismo, intuicionismo, pragmatismo, sentimentalismo, relativismo, etc., etc., de todos estos sistemas se da cuenta y se suministran medios para rebatirlos. Es muy remencodable como libro de texto; solamente advertimos un pequeño defecto, y es que, aunque no elimina del todo la discusión de las dificultades, no reúne tantas como se requieren para fomentar las disputas escolares. Tampoco debía haber afirmado con tanta aseveración que Suárez niega la distinción entre *visión* y *juicio* (p. 70); pues aunque afirma que toda *visión* de la conexión entre sujeto y predicado es juicio, no ha afirmado, sin embargo, que todo juicio consista en esa *visión*, como lo ha demostrado Straub (ZFKTh, XIV, 1890, 64 ss.), a quien el mismo Donat cita.

J. M. HELLÍN

FRICK, CAROLUS, S. J. *Ontologia sive metaphysica generalis in usum scholarum*. Editio sexta aucta et emendata. (X-248)-8.º-1928. Precio: 3,20 m. en rústica y 6,40 encuadernado. Herder et C.º, Libreros Editores Pontificios, Friburgo de Brisgovia.

Por las numerosas ediciones que ya se han hecho del libro se conoce la aceptación que ha tenido. Las cualidades son bien conocidas: por su brevedad, orden y claridad merece especial recomendación como libro de texto para los centros de enseñanza eclesiástica; y aunque el volumen es pequeño, no deja de ser completo y proporcionado para la edad a que se destina y para el número de prelecciones que se pueden dedicar a la asignatura. La sensatez del autor se advierte en la selección de la materia, y en que no sigue a ciegas a los autores, sino que conserva su libertad para defender la sentencia que tiene por más conforme a la razón, cuando se trata de cosas opinables y discutidas entre los principales autores de las escuelas católicas: conducta sancionada solemnemente por Pío XI en su *Enciclica Studiorum Ducem*.

J. M. HELLÍN

COOPER, LANE, Professor of the english language and literature in Cornell University. *A Concordance of Boethius*. The five theological tractates and the consolation of philosophy. (XII-468)-4.º-1928. Precio: 5 d. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts.

Con esta obra editada bajo los auspicios de la Academia Medieval Americana, y patrocinada por Mr. Augusto Heckscher, ha suministrado Lane Cooper a cuantos están dedicados a investigaciones sobre la Edad Media un valioso instrumento de trabajo. Huelgan encarecimientos para ponderar la importancia de la obra, tratándose de un autor como Boecio, cuya influencia en las obras y doctrinas posteriores es de todos conocida, y que, sin disputa, en materias filosóficas, después de Aristóteles, es el que ha gozado de más estimación en las escuelas, y que en materia teológica no fué de

menos consideración, habiendo sido, como fué, el guía y el modelo en la orientación que fué común a todas las escuelas, de formular la explicación filosófica del dogma católico, más satisfactoria aún a los más exigentes ingenios. Lástima que, basándose en la edición de las obras de Boecio, preparada por Stewart y Rand, el autor haya tenido que limitar su trabajo a solas las obras teológicas (1) de Boecio y a la *de Consolatione Philosophiae*. Verdad es que estas obras teólogicas son las que preponderantemente anduvieron en manos de los escritores medievales: del libro *de Consolatione Philosophiae* (2), por ejemplo, sacó Santo Tomás la definición de la *eternidad*, que ha llegado a ser clásica gracias a la Suma (3); del *liber contra Eutychen et Nestorium* (4) derivó el concepto de *persona* y de *naturaleza*, que se ha ido repitiendo hasta nuestros días; de esos tratados teólogicos sacó Pedro Lombardo muchas de sus «Sentencias», y esos tratados teológicos comentaron Gilberto Porretano, Santo Tomás y Alberto Magno. Pero también por sus obras filosóficas (sus comentarios a las obras de Aristóteles y a la Isagoge de Porfirio) ejerció gran influjo en las escuelas, inspirándoles su método y su terminología. Por este motivo creemos que deba deplorarse el que el autor no se haya extendido a dar unas *Concordancias de todas las obras de Boecio*. Cuando se editen las obras filosóficas del gran escritor habrá que hacer unas *Concordancias* de las mismas. El empleo de dos series de Concordancias para un mismo escritor, máxime cuando las materias tratadas en cada serie no están perfectamente deslindadas entre sí (la Teología se vale de terminología filosófica, y la Filosofía encamina sus explicaciones para mejor comprensión de la Teología) no deja de ofrecer dificultades.

Fuera de esta laguna, la obra, por la nitidez de la presentación y por lo completo de sus referencias, es digna de ser recomendada.

J. Puig

Landersdorfer, Dr. Simon, O. S. B. Abt von Scheyern. *Die Bücher der Könige*. (x-252)-4.°-1927. Precio: 7,50 m. Die Heilige Schrift des alten Testamentes. III Band. Verlag von Peter Hanstein, Bonn.

Forma este comentario parte de una serie de ellos, en curso de publicación, sobre todo el Antiguo Testamento. Hasta ahora van publicados los correspondientes a los libros del Génesis, Josué, Jueces y Rut, Reyes, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Ezequiel y Daniel, entre todos once volúmenes.

El carácter de estos comentarios es de alta vulgarización; son científicos y concisos. Por lo primero atienden, ante todo, al sentido literal, indican los problemas de crítica y de introducción modernos y orientan al lector sobre el estado actual de la exégesis. Por lo segundo, o sea, por la concisión y brevedad a que se ciñen, evitan

---

(1) Son: *de Trinitate, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur; Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, de Fide Catholica* (también titulada: *brevis fidei christianae complexio), Liber contra Eutychen et Nestorium.*

(2) Lib. 3, prosa 6.ª

(3) *S. Th.*, 1, q. 10, a. 1.

(4) *PL.*, t. 64, coll. 1341-1342.

largas disquisiciones, ya críticas, ya filológicas, ya exegéticas o apologéticas; mas suelen aducir en breve las principales razones, de modo que el dedicado a estudios bíblicos quede informado, desde luego, de las conclusiones y en parte, al menos, de los fundamentos de ellas, sin perjuicio de que ciertos puntos más capitales los encuentre, o bien en la introducción o bien en las notas, ampliamente desarrollados.

A estas normas se ajusta, entre los mejores de la colección, el presente comentario a los libros tercero y cuarto de los Reyes. Está escrito y presentado con mucha lucidez, precisión, pulcritud y orden: todo se encuentra en su punto con la extensión y sobriedad que la índole del escrito reclama. También es de alabar que se fija con gran preferencia en la parte positiva, indicando el sentido de cada pasaje nítidamente: primero, en parte, con la misma traducción, muy tersa por cierto y flúida, y luego con paráfrasis e ilustraciones cortas y eruditas que reflejen bien lo que la letra del texto parece significar en cada caso. En el lado negativo de rebatir errores y alegar opiniones diversas es muy parco. Mérito muy principal, que enaltece en gran manera el valor de este comentario, es que el autor, acreditado asiriólogo, nos pone al corriente de lo que los descubrimientos modernos del Antiguo Oriente han revelado de más útil para la interpretación de los Libros de los Reyes; siempre, por supuesto, contando con la obligada concisión a que el expositor se ve reducido. Un magnífico complemento del libro sería la exposición de los Paralipómenos, llevada a cabo con igual pericia y diligencia.

S. Diego

Morrica, Umberto. *Storia della Letteratura Latina Cristiana.* Volume II: Il IV secolo. L'età d'oro della letteratura ecclesiastica occidentale. (1434)-4.°-1928. Precio: 80 l. Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 174. Torino.

Contiene este volumen los capítulos siguientes: I. Primeras consecuencias del edicto de Milán. Fírmico Materno y Reticio de Autún. — II. Las luchas dogmáticas. El Arrianismo. Hilario de Poitiers. — III. Lucífero de Cagliari y los luciferianos. Literatura arriana y antiarriana. — IV. Ambrosio de Milán. — V. Teólogos menores. — VI. El priscilianismo. — VII. El donatismo. Donatistas y antidonatistas. — VIII. La imitación clásica en la poesía. Poemas anónimos. Juvenco. Cipriano Galo. El Centón de Proba. Dámaso. — IX. Prudencio. — X. Paulino de Nola. — XI. Sulpicio Severo. Opúsculos históricogeográficos. — XII. Nicetas de Remesiana. — XIII. Rufino de Aquilea. — XIV. San Jerónimo.

Cada capítulo lleva al principio una copiosa bibliografía, sistemáticamente ordenada: obras generales, estudios particulares sobre la vida y obras de cada autor, estilo y lenguaje, fuentes, obras apócrifas, manuscritos, ediciones, etc. El texto contiene un resumen de la vida del autor, y un estudio bastante detenido, y, para una obra de conjunto, muy completo de sus obras. Además de los repertorios bibliográficos, utiliza Morrica las historias similares modernas de Harnack, Bardenhewer, Schanz, y, sobre todo, las de Monzeaux y De Labriolle; pero lo que toma de ellas y de otros estudios particulares lo elabora de nuevo por su cuenta, lo hace suyo y le da una forma mucho más bella. Yo no sé por qué estos hombres que tanto saben no han de saber escribir. Aunque no fuera más que por esto, sería ya muy recomendable la obra de Morrica, pero

lo es además, y mucho más, por lo que esto supone. Horacio lo diría en dos palabras: *Lecta potenter erit res*. Gran dominio tiene de la materia el que ha sabido exponerla con tan buen orden y con tanta claridad y elegancia.

Al aparecer el primer volumen repararon algunos en lo de poner la bibliografía, y tanta bibliografía, al principio de cada capítulo. Al principio o al fin había de ir, pues era necesaria. Como él la pone, está mejor al principio, y sirve de introducción a lo demás. Morrica nos da en el texto el sentido y el valor de aquellas listas de autores y de obras, y acaba por familiarizarnos con ellas. La bibliografía de Morrica no es un mero adorno, es parte, y parte muy principal, de la obra. Y no es tampoco tan larga como decían. Tratándose de autores como Tertuliano, San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, cuyos nombres parecen títulos de bibliotecas más que otra cosa, la bibliografía tiene que ser muy larga. Si de algo peca la de Morrica es de lo contrario, sobre todo en lo que se refiere a España.

Esto, y alguna falta de precisión histórica o dogmática es lo único que he podido notar en este volumen. De su importancia da idea el índice que he copiado al principio, y para eso lo he copiado.

En resumen: ésta es una de esas obras que se imponen por sí mismas y tardan mucho en ser sustituídas por otras mejores, y aun entonces siguen ocupando un puesto glorioso en las grandes bibliotecas y en las páginas de la historia literaria.

FÉLIX G. OLMEDO

SOLANS, JOAQ. — VENDRELL, JOSÉ. *Manual Litúrgico*. Duodécima edición profundamente renovada, copiosamente enriquecida y científicamente ordenada. Tomo I (XXVIII-696)-4.°-1927. Tomo II (XXVIII-770)-4.°-1928. Precio: 28 ptas. en rústica y 31 encuadernados. Eugenio Subirana, Barcelona.

Tratándose, como se trata aquí, de una obra de todos conocida, de la que se han agotado ya once ediciones, la última muy mejorada por el R. P. Pantaleón Casanueva, C. M. F., no es necesario dar una idea de toda ella, sino sólo de lo verdaderamente nuevo que nos ofrece la presente edición, que es la duodécima.

Ante todo, empezando por la forma exterior, salta a la vista que el tipo corriente de letra es más pequeño, pero sin perder nada de su claridad; lo cual ha sido necesario para poder añadir, sin gran aumento de volumen, una parte considerable de doctrina estrictamente litúrgica y numerosas notas o cuestiones sobre el carácter e historia de los ritos. Queda todavía la diferencia de tipos para distinguir el texto que podríamos llamar elemental, del que contiene una doctrina más copiosa y no tan necesaria, y otro tipo aún menor para las notas que van al pie de las páginas. Además, a fin de hacer más manejable el volumen primero, se ha puesto al principio del segundo el tratado sobre la clasificación de las misas, que tiene más conexión con las materias tratadas en el primero.

Después de haber tratado copiosamente todo lo relativo a la Misa, van añadidos, por vía de apéndice, un breve tratado sobre el Ritual Romano y otro más compendioso sobre el Breviario, que no estaba en las anteriores ediciones, porque Soláns había tratado esta materia en otro tomo publicado con el título de *Prontuario litúrgico*. Así resulta más completa la obra.

Para terminar esta reseña, voy a poner en compendio algunas advertencias del autor de esta edición: 1.ª A cada capítulo precede un sumario de las materias que contiene en cada número marginal. 2.ª Cada uno de estos números lleva un epígrafe muy visible, que enuncia su contenido. 3.ª También se hacen destacar en el texto, por medio de letras negritas, las ideas madres, definiciones, etc., que conviene retener en la memoria. 4.ª Toda la documentación, como citas, notas aclaratorias, nombres de autores y de obras, fechas, datos históricos, etc., sin ilación inmediata y necesaria con el contexto, que en anteriores ediciones entorpecían la lectura y dificultaban la comprensión del pensamiento, ha sido eliminada del texto y reunida al pie de la página con letra pequeña. 5.ª Al principio lleva cada tomo un índice analítico que indica su plan general y al fin del tomo segundo va un índice alfabético de las materias contenidas en ambos tomos.

Con todas estas mejoras ha quedado una obra magistral, no inferior a las mejores extranjeras y superior a muchas de ellas.

Reciba mis sinceros plácemes el M. I. Sr. D. José Vendrell y el editor barcelonés Eugenio Subirana.

DANIEL SOLA

VALENSIN, AUGUSTE. Chargé de cours à la Faculté Cath. des Lettres de Lyon. *A travers la Métaphisique:* Le Criticisme Kantien. — La théorie de l'expérience d'après Kant. — Le Panthéisme. — Notes métaphysiques sur le Thomisme, la liberté, la causalité, le moi, la finalité, l'obligation. — Théorie de l'analogie. — L'Histoire de la Philosophie, d'après Hégel. (251)-4.º-1925. Precio: 20 f. Gabriel Beauchesne, Éditeur, rue de Rennes, 117, Paris.

El autor reúne en este libro varios trabajos que antes había dado a luz en diversas revistas y diccionarios. Los estudios sobre Kant (1-77), y la exposición sobre el concepto de la historia de la filosofía en Hegel (238-248), revelan que el autor conoce a fondo a ambos escritores, testimonio que le ha dado también la *Revue de Philosophie et Moral.* El trabajo sobre el panteísmo, no vulgar, sino científico, no ha sido recibido con tanta aceptación; al presentarnos el panteísmo de Espinoza, de Hegel, etcétera, como una encarnación necesaria del verdadero Dios personal en todas las cosas criadas, a la manera, como decimos los católicos, que el Verbo Divino se hizo hombre con plena libertad, a muchos les parece que no ha atinado con el pensamiento de dichos autores, sino que los ha interpretado con demasiada benignidad.

Las notas metafísicas tienen el doble mérito de ser concisas y claras. No pretende decir cosas nuevas, sino exponer con vigor y convencimiento algunas ideas vulgares en la escuela neotomista. Y aunque realmente no suele aducir razones nuevas, sin embargo, la exposición es cálida y atractiva, como todo escrito que es fruto de largas meditaciones y apasionado entusiasmo. No es raro que las largas meditaciones sobre un tema querido den por resultado explicaciones originalísimas y brillantes, cuya insubsistencia no deja ver el amor. Un buen ejemplo de lo dicho nos parece ser el estudio sobre la analogía del ser.

Dice el P. Valensin que no hay más analogía del ser entre Dios y la criatura, que la analogía de proporcionalidad o la semejanza de habitudes, que podríamos formular

de la siguiente manera: Dios / es a su ser / en orden a oponerse a la nada: como la criatura / es a su ser / en orden a oponerse a la nada (215-220). Enseña, además, que el concepto del ser, al cual dicen habitud Dios y la criatura, es unívoco y propio, y que la habitud de ambos a ese término, es idéntica (218-220; 223-225). Mas en primer lugar es evidente que, si bien la criatura puede decir habitud real o de razón fundada con respecto a su existencia, sin embargo, Dios no puede tener habitud real ni de razón fundada con respecto a la suya; por consiguiente, más bien que analogía o semejanza de habitudes, habría total desemejanza de ellas, y como esto es lo mismo que decir que no hay analogía del ser entre Dios y la criatura, habría que afirmar que el ser es equívoco, y tendríamos que profesar el pleno agnosticismo con relación a Dios. En segundo lugar, si pasamos por alto este inconveniente y concedemos que es posible establecer la fórmula de proporcionalidad antes mencionada, vendremos a caer en el extremo opuesto de la univocidad. El mismo P. Valensin dice que el concepto del ser, al cual dicen habitud Dios y la criatura, es unívoco, y es necesario afirmarlo así, puesto el principio que asienta el P. V.; pues la habitud de Dios y la criatura respecto al ser, es idéntica, lo cual nos da un residuo idéntico para ambos, a saber: que ambos son algo opuesto a la nada de una manera idéntica o unívoca; y conocido es por todos que la univocación del ser lleva al panteísmo.

Esta consecuencia tan perniciosa es inevitable cuando se habla del ser real o de primera intención, como han de hablar todos los que quieran dar una explicación de la analogía del ser, y como quiere hablar el P. V. Mas si leemos atentamente el escrito del P. V., advertiremos que contra su intención, nos habla constantemente del ser de segunda intención, o sea de un concepto del ser, que es el resultado de una elaboración mental muy refleja (223-225). Considera el ser como está en nuestra mente, y en cuanto que en ella no muestra diversidad alguna de inferiores; después niega el ser así concebido, y obtiene el concepto de la nada del ser y de la esencia, el cual es unívoco lógicamente, puesto que no representa la nada relativa de algún ser, sino la nada absoluta de todo ser; después niega esta misma nada, y obtiene un concepto del ser sumamente abstracto, que no dice otra cosa que la oposición a la nada, el cual es asimismo unívoco lógicamente, puesto que en cuanto está en nuestra mente no nos manifiesta ninguna diversidad de inferiores. Prescindamos de los inútiles rodeos que da para obtener el concepto abstracto del ser, que ya poseía antes de obtener el concepto de la nada y volverla a negar. Pero es lo cierto que el concepto de ser así obtenido es un concepto de segunda intención, unívoco lógicamente, el cual nos dice la absoluta carencia de diversidad y multiplicidad de inferiores en nuestra mente, pero que no nos dice nada sobre el ser en cuanto es realizable en las cosas reales. Esto quita toda nocividad al aserto de que el ser, al cual dicen habitud Dios y la criatura, es unívoco, y de que es idéntica la habitud que dicen a él. Pero esta explicación tiene tres gravísimos inconvenientes: primero, que no explica el ser real, sino el ser concebido por nosotros y en cuanto concebido por nosotros; segundo, que no nos da la analogía que buscábamos, antes nos da la univocidad de la cual queríamos huir, y esto en el caso más favorable de que fuese legítima la fórmula de la analogía proporcional que al principio se establece; tercero, que es ilegítima en todo caso la fórmula de proporcionalidad establecida al principio, porque no habiendo habitud real ni de razón fundada entre Dios y su ser, sólo podríamos decir que así como la criatura dice habitud real o de razón fundada con respecto a su ser, Dios, por el contrario, no tie-

ne ninguna habitud semejante con su ser, lo cual equivale a negar analogía y univocidad y dejarnos a las puertas del agnosticismo. Se dirá que la intención del autor no es establecer una fórmula de proporcionalidad estricta, en la que haya semejanza de habitudes al ser, sino solamente afirmar que, así como Dios es ser, de una manera semejante también la criatura es ser. Mas entonces se deshace toda la fábrica levantada con tanto trabajo, y sería afirmar con Santo Tomás que el ser es análogo con analogía de atribución intrínseca y de semejanza imperfecta, en cuanto que el ser es la razón en que todos los inferiores son semejantes, de tal manera que en ella son también desemejantes; no habría necesidad de invocar la proporcionalidad para explicar la analogía, y mucho menos sería necesario decir que la analogía de proporcionalidad es la única que existe y la única que evita el agnosticismo o panteísmo, como lo hacen algunos neotomistas.

Con esto no queremos decir que las notas del P. Valensin sobre el tomismo no tengan nada aprovechable; tanto los que asientan como los que disientan admirarán la agudeza de ingenio, la nitidez de exposición, la precisión en las ideas y la brevedad con que pone en seguida ante la vista el punto fundamental de las cuestiones.

J. M.ª Hellín

Rouët de Journel, M. J., S. J. *Enchiridion Patristicum*. Editio sexta et septima. (xxviii-804)-8.º-1929. Precio: 8,50 m. en rústica y 10 en tela. Herder et C°., Typographi, editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae.

Esta obra es demasiado conocida para que hayamos de dar de ella un nuevo juicio. El haber alcanzado desde 1911, en que salió la primera tirada, siete ediciones, prueba la aceptación que — no obstante su precio nada exiguo — ha tenido en las aulas teológicas.

La nueva edición es mera copia estereotípica de la quinta, y no lleva por eso mismo añadiduras ni variantes en el texto. Sólo se han pegado al fin dos caras de correcciones y aditamentos de no gran importancia. Se refieren a lecturas más castigadas del texto del «Apologeticus» de *Tertuliano*, de las Homilías de *Orígenes* y del «Ancoratus» de *San Epifanio*, impuestas por las recientes ediciones críticas de J. P. Waltzing (1919), W. Baehrens (1921) y K. Holl (1915) respectivamente. Abrazan los números 275, 277, 279, 282, 538, 1.084-1.086, 1.091. Fuera de eso se añaden acertadamente al texto de San León Magno del núm. 2.184 unas expresivas líneas antes omitidas en el espacio indicado por los puntos suspensivos.

Suplica el autor a todos los profesores y especialistas tengan la bondad de comunicarle los defectos y lagunas que en el manejo asiduo de la obra hayan notado. El que se sienta obligado a agradecer de manera especial las indicaciones que en este respecto le hizo el profesor protestante de Berlín *Adolfo Jülicher*, es una prueba más del interés con que aun los protestantes siguen este género de publicaciones católicas.

P. Leturia

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID